التنوير بالتزوير

مساهمة فى نقد علمية الخطاب العلمانى

الرد على سيد القمنى وخليل عبد الكريم ورفعت السعيد

تأليف: منصور أبوشافعى

تقديم: د. رفيق حبيب

الناشر

مكتبة النافذة

التنوير بالتزوير

تأليف: منصور أبو شافعى

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

رقم الإيداع ٢٠٠٧/١٣٧٧١

الطباعة

دار طيبة للطباعة - الجيزة

الناشر: مكتبة النافذة

المدير المسئول: سعيد عثمان

الجيزة ٢ شارع الشهيد أحمد حمدى

الثلاثينى (ميدان الساعة) - فيصل

Tel: 37241803 Fax: 37827787
Mob: 012 3595973
Email: alnafezah@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

دارت معارك سياسية طاحنة، خاصة منذ بداية سبعينيات القرن الماضى، كان من أهمها الصراع بين التيار العلمانى والتيار الإسلامى وتزايدت وتيرة الصراع فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، حتى بات هذا الصراع ممثلا لحرب أهلية ثقافية، أكثر من كونه تنافسا سياسيا، صاحب هذا الجدل العنيف، صعود التيارات الإسلامية واكتسابها شعبية ملحوظة ومع تنامى التيار السياسى الإسلامى، كانت المواجهات تتزايد سخونة، خاصة مع تقلص التأييد الشعبى للعديد من فصائل التيار العلمانى، سواء اليسارى أو الليبرالى.

لقد بات واضحا وجود تيار علمانى يريد استئصال التيار الإسلامى، ومنعه من العمل السياسى، لهذا أصبحت المعركة تدور حول اتهام التيار الإسلامى بمعاداة العصر والديمقراطية، واتهام الفصائل الإسلامية بأنها تمثل جذور الإرهاب. وبسبب رغبة بعض الفصائل العلمانية فى عزل التيار الإسلامى تماماً عن العمل السياسى، أصبح عليها أن تسحب أهلية هذا التيار وحقه فى العمل السياسى، رغم ما يتمتع به من جماهيرية. وتلك الرغبة العارمة فى القضاء على التيار الإسلامى، جعلت بعض العلمانيين يحاولون تشويه صورة هذا التيار بصورة لا تساندها الوقائع. ومن هنا أصبح هناك خطاب علمانى يصور حركات التيار الإسلامى وخاصة جماعة الإخوان المسلمين، بصورة تبدو للمدقق، ليس فقط غير حقيقية، بل يصعب أن تكون حقيقة. وفى حرب التشويه المنظم للحركة الإسلامية، توجه الخطاب العلمانى المعادى إلى الجماهير والنخب وإلى النظام الحاكم، فى محاولة

للقضاء على كل فرص هذا التيار فى ممارسة العمل السياسى، وبهذا استبدل التنافس السياسى، بنوع من الحرب السياسية غير المشروعة. فالتنافس السياسى يعنى التوجه للجماهير لكسب تأييدها، ولكن بسبب إدراك بعض العلمانيين لشعبية التيار الإسلامى، أصبح هدفهم الحيلولة دون إعطاء الفرصة لهذا التيار للعمل السياسى، والتحريض على حصاره أمنيا، ودفع النظام الحاكم المعادى أصلا لهذا التيار للمزيد من المواجهة معه، وتبرير ما يقوم به النظام من ممارسات استبدادية ضد الحركات الإسلامية، وخاصة جماعة الإخوان المسلمين، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن البعض يستعدى القوى الأجنبية ضد الحركات الإسلامية، ويتحالف بذلك مع خطط الهيمنة الغربية، والتى يرفضها التيار الإسلامى، مع التيارات الوطنية الأخرى.

ولكن المأزق الذى وقع فيه التيار العلمانى المعادى للإسلاميين، أنه وجد نفسه فى مواجهة مع الإسلام نفسه، أو مع العديد من التفسيرات السائدة والتصورات المتشرة عن الإسلام، بل نقول إن هذا التيار وجد نفسه أمام معضلة الفكر الإسلامى السائد والمتفق عليه، حيث يستند التيار الإسلامى إلى عدد من المبادئ والمقولات، المتفق عليها بين العلماء والفقهاء، وبهذا أصبحت المواجهة أكثر تعقيداً، وبدأ العديد من دعاة العلمانية فى خوض معركة ضد المعلوم من الإسلام بالاتفاق والإجماع، وهى محاولة هدفت فى النهاية لإعادة صياغة الفكر الإسلامى بصورة غير التى عرفها عامة المسلمين، والتى استندت عليها الحركات الإسلامية، والمشكلة هنا أن المعركة تحولت وأصبحت مع الفكر الإسلامى السائد، ودخلت بذلك فى منطقة المقدس، حيث تتمادى المواجهة لعزل الإسلام عن تنظيم شئون الحياة، حتى يتم عزله عن التأثير فى السياسة. وبهذا توجه هذا الخطاب العلمانى إلى القول بأن الدين شأن فردى، وليس له علاقة بالسياسة أو الاجتماع.

وبالتأكيد فإن المواجهة مع التيار الإسلامى، والمواجهة مع التفسيرات الشائعة والمتفق عليها للإسلام، مثل مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، جعلت من الصراع مع التيار الإسلامى تأخذ أبعاداً تمس جماهير المسلمين. وتلك المواجهة العبثية.

تجعل متخذها يلجأ أكثر للاحتماء بالنظام الحاكم، مستغلا خوف النظام من شعبية التيار الإسلامى. والمفروض فى من يحمل رؤية سياسية أو فكرية، أن يعرضها على الناس ويبشر بها، ولكن المسألة تعدت هذا الهدف، لأن الاحتكام إلى الناس قد يؤدى إلى نتائج فى صالح التيار الإسلامى. وحتى يمكن تمرير تصور يشوه التيار الإسلامى، أصبح من الضرورى استخدام سيطرة النخب العلمانية على أجهزة الإعلام الرسمية وغير الرسمية، حتى يمكن محاصرة التيار الإسلامى إعلاميا، ليصبح معزولاً عن التأثير على ما يصل للناس من تصورات.

وفى المواجهة مع التيار الإسلامى، خاصة جماعة الإخوان المسلمين، ومع تصاعد عمليات العنف التى تقوم بها تنظيمات إسلامية خاصة منذ تسعينيات القرن الماضى، أصبحت الصورة المشوهة هى الوسيلة الأساسية للتأثير على الرأى العام. ولكن الأمر اختلف بالنسبة لمحاولة إعادة إنتاج صورة جديدة عن الإسلام، لأن تلك الصورة كانت تجد تأييدا لها من النخب أو الشرائح المؤهلة لذلك، ولكنها لم تكن صورة قابلة للانتشار الشعبى. وبسبب تلك المحاولات لإعادة إنتاج صورة الإسلام، دارت معارك بين العديد من الأطراف، فى محاولة من البعض لوقف هذا النوع من الكتابة، الذى اعتبر تعديا على المقدسات الإسلامية ولكن الطرف العلمانى استخدم هذه المواجهات لتوجيه تهمة الإرهاب لكل من ينتمى للتيار الإسلامى، ولكل من ينتمى للدعوة الإسلامية.

فى تلك المعركة سطرت كتب عدة، وبدأت تتكون مجموعات متكاملة من الكتب حول الحركات الإسلامية خاصة الإخوان المسلمين، وحول الرؤية الإسلامية الشاملة، والتى ترى أن الإسلام دين وحياة، ودين وسياسة، ودين ودولة وبرز فى الساحة الفكرية العديد من الأسماء، التى اعتبرت من رموز الفكر العلمانى، ومن رموز التصدى للحركات الإسلامية. وتجلى فى هذه الكتابات الميل إلى المواجهة النافية للآخر، ومحاولة الدخول فى معركة فكرية للقضاء على التيار الإسلامى، رغم أن المواجهة فى معظمها كانت تدور فى محيط النخب المهتمة بما يخرج من المطابع. وأمام تلك الحملة مال بعض الرموز الإسلامية إلى الدخول فى معركة لمنع الكتب التى تتناول الإسلام بما يعد خروجا على المقدس، وتجريحا فى الحق المطلق.

تلك كانت الصورة، ولكن هناك صورة أخرى لا تقل أهمية عما تبعناه جميعاً، وهى حقيقة العمل البحثى والعلمى التى قام بها جمهرة من كتاب العلمانية المعادية للتيارات الإسلامية، ولا نقول المعادية للإسلام، وتلك الحقيقة ظهرت لباحث مثابر ومتابع، قدم جهدا دءوبا ليتابع ما كتب، بل ربما كل ما كتب لأهم رموز تلك الحملة العلمانية، وتابع مصادرهم واقتباساتهم، بل وتابع ما كتبه كل مؤلف وقارن بين كتاباته السابق باللاحق.

وفى العديد من الدراسات، ومنها الدراسات التى يضمها هذا الكتاب، تابع الباحث الصبور والمثابر منصور أبو شافعى، ما كتبه عدد من أبرز كتاب التيار العلمانى، وتلك لم تكن متابعة عادية، بل هى فحص علمى متأنى، حاول فيه رصد الأفكار التى يدعو لها الكاتب، ثم بيان أسانيده والبحث عنها فى أصولها للتأكد من دقة النقل عن الأصل. والمفاجأة التى تحملها هذه الدراسات، أن العديد من الأفكار الأساسية لكتاب العلمانية، قامت على سند مزور، فقد قامت

على اقتبـاس من أصل. لا يوجد فيه الاقتبـاس أو وجد بصورة مختلفة، غـالبا ما يكون لها معنى مغاير، وفى الكثير من الأحيان معنى مضاد.

وربما يسـأل البعض، هل يمكن لكتـاب كبـار، وأسمـاء عدت رمـوزا للتـيار العلمـانى أن ترتكب تلك الخطـيئـة؟ وربما يكون الرد كـامنا فى تلك المعـركـة التى خاضها أولئك الكتاب، فنحن أمام محاولـة ضد التيار، وضد السائد بين العامة من الناس، وضد أفكار لها جماهيريتهـا، وضد تصورات سادت عبر القرون، وبالتالى فنحن أمام محاولة لتشويه حقيقة ما، ولأنهـا بقدر ما هى حقيقة، فإن القضاء عليها صـعب إلا بإخفـاء تلك الحـقيـقـة، ونظن أن تحدى واقع لـه وجوده، وفكرة لهـا براهينها، أدى فى نهاية الأمر إلى تشويه الحقائق، وتزوير التاريخ، والعبث بالمصادر.

من هنا تأتى أهمية الجهـد الذى قام به الكاتب، لأنه يضعنا أمام حقيقـة مهمة، وهى فساد السند العلمى للخطاب العلمانى المعادى للمشروع الإسلامى. مما يؤكد على ضـرورة مـراجـعـة المقـولات العلمـانيـة المتطرفـة، والراجع عن الصـراع الاستـئصـالى، حتى لا يكون التـاريخ هو الضـحية ووعى الأمـة ثمنا لصـراعات السياسة.

د. رفيق حبيب

* * * *

د. سيد القمنى: الكاره لـ «الحقيقة»

(١)
أما قبل

رغم حقيقية أنه ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ - [١] - أى (كما يقول القرطبى) «لاضطرهم إليه» - [٢] -. ولأن الثابت أن الله (وهو القادر) لم يشأ هذا. بل حذر من إكراه الناس ﴿حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾- [٣]- واستثنى من حكم الكفر ﴿ إِنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾- [٤] - ليس - فقط - لأن «الإكراه» كفعل - بطبيعته ولطبيعته - قد يغير الظاهر والقشرى والمعلن. ودائماً يفشل فى التعامل مع أو تغيير الكامن والقلبى وغير المصرح به. وإنما - أيضاً - لتقعيد قاعدة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [٥] - و ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[٦]- والتى ترجع قرار «الإيمان» أو «الكفر» إلى «مشيئة» (أى إرادة واختيار) الإنسان.

وهى قاعدة - بالنسبة لى - لم أكتف بالإيمان بها كنص قرآنى مقدس. وإنما أيضاً أرغمنى إيمانى على أن ألتزم وألزم نفسى بها «كأصل» يحكم تفكيرى ومواقفى سواء من «الآخر الدينى» أو من «الآخر الفكرى». وهى قاعدة منحتنى يقيناً بأن لهذا «الآخر» كل الحق فى اختيار عقيدته الدينية أو الفلسفية بحرية مطلقة. وليس لى

---

(١) سورة يونس آية ٩٩.

(٢) الإمام القرطبى - «الجامع لأحكام القرآن» - دار الكاتب العربي - القاهرة ١٩٦٧م - مجلد ٨ - ص ٣٨٥.

(٣) سورة يونس آية ٩٩.

(٤) سورة النحل آية ١٠٦.

(٥) سورة البقرة آية ٢٥٦.

(٦) سورة الكهف آية ٢٩.

- أو لغيـرى - أى حق فى «إكراهه» على تغييـر عقيدته. وليس لى - أو لـغيرى - سوى حق الاختلاف والحوار.

هذا ما أعتـقده. وما التزمت به فى مـراجعاتى السابقـة لعلمية كتـابات الباحث الماركسى د. سيـد القمنى التى نشرتها فى عـام ١٩٩٩م و ٢٠٠٠م. والتى - كما قلت - «لم أنشغل فيها بالتفتيش فى قلب الدكتور . ليقينى أن التكهن بمكنون النوايا مغامرة غير ممكنة. وغير مجدية على كل المستويات وهى مغامرة كفيلة بحرق جسر (الحوار) الذى نسعى بجهد لمده. ونجتهـد لامتداده إلى الإقرار (الفعلى) و (المبدئى) بـ (حق الاختـلاف) بلا سقف يحد من ممارسة هذا (الحق) سـوى سقف (العلم) بأخلاقه وآلياته المنهجية». لذلك فقد اكتفيت بالتعامل مع كتابات د. القمنى المطبوعة والمنشورة - أى التى يسـتطاع التأكد مما فيـها بالحواس - وانتهـيت إلى نتيجة مـوثقة بعشـرات الأدلة: أن د. القمنى (وهذا حقه) لم يقـف عند حد تبنى الرؤية «المادية» للدين ولم يكتف (وهذا - أيضـاً - حقـه) بالكتـابة والنشر لتـأكيـد صواب رؤيتـه «المادية». لكنه - وبقصد وتعمد - (وعلى النقيض تماماً من كل ما قاله هو . أو قاله رفاقـه عن «صرامـته» العلميـة) حرّف وحوّر وزيّف نصـوص مراجعـه التاريخـية «ليجـبرها» على أن تقـول بما يمكنه (كماركـسى - مادى) من إرجـاع الإسلام إلى منابع «قبل إسلامية» (جاهلية).

ولأن ما اكتشفته وكشفـته خطير. ولا يشكك فقط فى جدية موقف د. القمنى. وإنما أيضـاً يشكك - وبقـوة - فى أخلاق وأمـانة د. القـمنى كبـاحث. ولأننى - بالفعل وكـما قلت وأقـول - «لا أمتلك الرأى الأوحـد فى رؤية المرحلة التاريخـية (النبوية) محل البحث» كنت قد ختمـت مراجعاتى بدعوة د. القمنى «إلى أن يبادل حوارى بحوار جاد وموضوعى يدافع فيه عن علمية نتائج كتاباته بتفنيد أدلتى ودفعها

بأدلة أخرى قد أكون جهلتها. وهذا - كما قلت - وارد» - [٧] - لكن د. القمنى - للأسف - رفض الحوار وآثر الصمت. ربما لتعاليه على كاتب هذه السطور الذى تجرأ وأعمل عقله النقدى فى مشروع الدكتور. وربما لتوهمه امتلاك الرأى الأوحد «المستحيل نقده» - كما قطع خليل عبد الكريم - [٨] - وهى «استحالة» تكاد تعنى «قداسة» هذا المشروع (أى تطهره من الخطأ). وهى «قداسة» لم ينفها د. القمنى بل أوحى بها فى تأكيده أنه عاين التراث «حياً بلحمه وشحمه ودمه» وقدمه (فى مشروعه الفكرى) «كما كان حقاً» - [٩] - وربما تفضيل الدكتور للصمت يرجع إلى يقينه بأنه لم يكن أمامه سوى الاعتراف باقترافه لـ «الحرام العلمى» بهدف «مركسة الإسلام» (أى إعادة إنتاجه ليلائم الرؤية المادية للدين). وهذا كان سيقوده وسيجبره على الاعتذار للقارئ والتراجع عن نتائج كتاباته التى حرّف وحوّر وزيّف أدلتها.

ومن واقع خبرتى الجيدة التى اكتسبتها من معايشتى لكتابات د. القمنى : فأنا - الآن - لا أرفض الاحتمال الأول أو الثانى. وأميل إلى ترجيح الاحتمال الثالث. وأستطيع الذهاب إلى أن «اعتراف» و «اعتذار» و «تراجع» د. القمنى غير متوقع. بل ومن الصعب جداً انتظار حدوثه من رجل - للأسف - لم يكتف فقط بالتخلى عن أخلاق الباحث ولم يقف فقط عند حد اقتراف «الحرام العلمى» وتعمد تغذية (أو إفساد) عقل قارئه بهذا «الحرام» لكنه - وللأسف الشديد - تخلى بل وتجرد من

---

(٧) منصور أبو شافعى - «مركسة الإسلام» - دار نهضة مصر - الطبعة الأولى ١٩٩٩م ص ٧٤/٧٥ و«مركسة التاريخ النبوى» - نهضة مصر - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - ص ٣/٩٢.

(٨) مجلة «أدب ونقد» - العدد ٥٢ - نوفمبر ١٩٨٩م - ص ٦٩.

(٩) د. سيد القمنى - «الأسطورة والتراث» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٢م - ص ٣٠٢/٣٠٣.

أخـلاق الأب وأهدى «حرامـه العلمى» إلى «ينبـوع الحنان : سلوى» ابنتـه . وهو إهداء - فى عمقه الدلالى - نعم قد يعنى تحـرر د. القمنى من «شرف العلمانية». هذا إذا قلنا - كما قال - إن للعلمانية «شـرفاً» يجعلة كباحث «شديد الحذر فى كل ما يتـعلق بالوطن والناس» - [١٠] - أما إذا قلنا عنه - كمـا قال عن نفسه - بأنه «مادى» (بالمعنى الفلسفى) - [١١] - و «علمانى حتى النخاع» - [١٢] - . . . وإذا اعتبرنا اقترافه «الحرام العلمى» - كما هو فى حـقيقته - مجرد فصل فاضح. فهذا نعم قـد يبـيح لنا - الآن - الشك فى حكاية «الشـرف العلمـانى» هذه. إلا أنه - وبجانـب هذا - يثير فـى عقولنا تـساؤلاً مزعـجاً: هل (الإهداء) يعنى أن الـعيب (العلمى - الأخلاقى) يكمن فى شـخص د. القمنى نفسـه؟ أم يعنى - أيضاً - أن «مادية» و «علمانية» الدكـتور (الأب) هما اللتان دفعتاه - فلسفـياً - إلى التحرر من «خرافـة» السلطة أو المرجعيـة أو المسئولية الأخـلاقية تجـاه «الوطن والناس» وبالتالى أباحتا له التخلى عن أى حذر وهو يمارس فـعله الفاضح ليس فقط فى عقول قرائه (الأغراب) وإنما - أيضاً - وهو يمارس نفس فعله الفاضح- وبنفس اللذة- فى عقل ابنته (سلوى)؟.

أنا - الآن - لا أعرف. والذى أعـرفه يقيناً. أن هذا الـسؤال مباح ومـشروع. ويحتاج فـعلاً من أقطاب التيار العلمـانى إلى تقديم إجابة جادة وصـريحة تحدد - بدقة - حقـيقة الموقف العلمـانى والماركسى من «مادية» و «علمانيـة» د. القمنى . ومن اقتـرافه وممارستـه لـ «الفعل الفـاضح». بل وتحدد - وبنفس الدقـة - حقيـقة

(١٠) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ١٠٦.

(١١) د. القمنى - «الأسطورة والتراث» - ص ٢٨٢.

(١٢) مجلة - «أدب ونقد» - العدد السابق.

الموقف العلمانى والماركسى من «الفعل الفاضح» (الحرام العلمى) نفسه. خصوصاً لأن الإعلام العلمانى - وبإلحاح مقصود - يصر على تسويق د. القمنى على أنه «باحث صارم» . «يعتمد العلم لا الأساطير». وعلى أن «حرامه العلمى» ليس فعلاً فاضحاً. وإنما - فى التقدير العلمانى والماركسى - هو «اقتحام جرىء وفذ لإنارة منطقة حرص من سبقوه على أن تظل معتمة» - [(١٣)] - . . وبالأخص لأن د. القمنى - فى حدود الثابت لدينا - ليس الوحيد فى التيار العلمانى الذى شذ علمياً وأخلاقياً. بل شاركه فى هذا الشذوذ أكثر من قطب علمانى نذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر - د. رفعت السعيد والشيخ (!) خليل عبد الكريم والمستشار سعيد العشماوى. . . إلخ وهو ما يعنى أن اقتراف «الحرام العلمى» تحول - فى التيار العلمانى من عمل فردى (يمكننا إرجاعه إلى شخص أو تربية صاحبه) إلى ظاهرة تكاد تشكك فى «علمية» الخطاب العلمانى ولا أبالغ إن قلت إنها تكاد تحوله من خطاب «تنويرى» - كما يقال - إلى خطاب «ظلامى» لا يتردد لحظة فى التضحية بـ «الحقيقة» إن تعارضت مع ثوابته الفكرية - كما هو واقع فى كتابات من سميناهم- .

فهل الإجابة عن السؤال السابق ممكنة فى المدى المنظور. أم مؤجلة إلى أجل غير معلوم. أم لا توجد إجابة أصلاً والمطلوب سحب السؤال أو وأده فى العقل؟

أنا لا أعرف إجابة يقينية سواء عن السؤال السابق. أو عن هذا السؤال والذى أعرفه وأود إثباته الآن أن د. القمنى - ليقينه من استمرار الحماية العلمانية والماركسية لـ «حرامه العلمى»- تقمص دور «المسيح» المُضطهد. وتحدث عن كارهى «الحقيقة» (التى «عاينها» و «قدمها») الذين «قاموا قومة رجل واحد فى حملة تشهير وتجريس واسعة ضد صاحب هذا القلم (يقصد نفسه) والذى - كما قال- انزوى بعد أن مزق أوراقه وكسر أقلامه يأساً وقنوطاً لأكثر من سنتين أو يزيد» - [(١٤)] - .

---

(١٣) «أدب ونقد» - العدد ٥٢ - ٢ ٩ ٦٩.

(١٤) مجلة - «روز اليوسف» - فى ٥ نوفمبر ٢٠٠٢م - ص ٣٥.

نعم هو قول إذا جاز لنا تأمل الكامن تحت قشرته الخارجية. **أولاً**: فى ضوء المعلوم عن د. القمنى الذى لا يترك نقداً أو حتى مجرد تحفظ على كتاباته يمر بدون رد أو مهاجمة أو حتى تسفيه والأمثلة أكثر من أن تحصى. **ثانياً**: فى ضوء المعلوم عن تاريخ عودة د. القمنى إلى الكتابة (إبريل ٢٠٠٢م) والذى بطرح مدة توقفه عن الكتابة (ستتان أو يزيد) من تاريخ عودته . سيعيدنا ناتج الطرح إلى أوائل عام ٢٠٠٠م . أو أواخر عام ١٩٩٩م. حسب تحديد د. القمنى. وحسب متابعتى لكتاباته أميل إلى مد مدة توقفه من «ستتين أو يزيد» إلى ثلاث سنوات تقريباً (أطالب د. القمنى بتحديد عناوين وأماكن نشر مقالاته فى الفترة من مايو حتى ديسمبر ١٩٩٩م) . **ثالثا**: فى ضوء تواريخ نشر مراجعاتى العلمية والموثقة فى جريدة «الشعب» (مارس - أبريل - ديسمبر ١٩٩٩م ويناير - أبريل - مايو) وفى مجلة «المسلم المعاصر» (العدد رقم ٩٢ - مايو - يونيو - يوليو ١٩٩٩م). وفى كتابين الأول بعنوان «مركسة الإسلام» والثانى بعنوان «مركسة التاريخ النبوى» (صدرا عن دار «نهضة مصر» فى أغسطس ١٩٩٩م. وفى نوفمبر ٢٠٠٠م) .**رابعاً**: فى ضوء معلومات تؤكد بيقين أن د. القمنى (على الأقل) قرأ أعداد شهرى مارس وأبريل ١٩٩٩م من جريدة «الشعب» التى نشر فيها بعض مراجعاتى تحت عنوان «فى نقد المشروع الفكرى لسيد القمنى (١ - ٤)» - [١٥]-.

---

(١٥) فى مقاليه «الكذب على النبى» و «عقوبة رجم الزناه» المنشورين فى مجلة «روز اليوسف» يوم ١٠ من أبريل ١٩٩٩م ص ٢٦ وأول مايو ص ٣٠ هاجم د. سيد القمنى مقال د. عبد العظيم المطعنى المعنون بـ «تصريحات عميدة دراسات الأزهر . . اعتداء على رسالة الأزهر» والمنشور فى جريدة «الشعب» يوم ٢ من أبريل ١٩٩٩م والجدير بالذكر أنه فى نفس العدد من جريدة «الشعب» وفى مساحة تزيد على ثلثى صفحة «الحوار» نشرت الحلقة الرابعة من مراجعاتى لمشروع د. القمنى بعنوان «حقيقة الادعاء الإلحادى بجاهلية الصياغة القرآنية». . فهل يجوز قبول افتراض أن د. القمنى لم ير هذه الحلقة (وما قبلها وما بعدها) ؟. أم أن الافتراض الأقرب إلى العقل يحتم القول بأن الدكتور قد تابع وقرأ ما كتبناه؟.

فى ضوء كل هذه الحقائق قد تبيح لنا القراءة الفاحصة لما بين سطور قول د. القمنى الذهاب إلى أن «يأس» و «قنوط» الدكتور لم يكونا بسبب «حملة التشهير والتجريس» - كما أعلن - وإنما كانا بسبب فشله فى ستر أو تبرير اقترافه لـ «الحرام العلمى» الذى اكتشفناه وكشفناه لهذا فضل «الانزواء» من مايو ١٩٩٩م حتى أبريل ٢٠٠٢م. لعل ما اكتشفناه يسقط بالنسيان من ذاكرة القارئ وبالتالى يسقط بالتقادم حق هذا القارئ على د. القمنى فى تعريفه بحقيقة ما كان قبيل توقفه عن الكتابة ليعرف حقيقة ما هو كائن بعد عودته إلى الكتابة.

نعم - بدون ادعاء أو تعالم - نستطيع الذهاب هذا المذهب فى رؤية الكامن والمخفى وغير المصرح به فى قول د. القمنى. أما إذا وقفنا عند القشرة الخارجية لقول د. القمنى. فهو لا يعنى سوى أن العيب ليس فى أخلاق الدكتور أو فى مشروعه الفكرى. إنما العيب كل العيب فقط فى الذين (وعلى عكس المطلوب علمانياً) كشفوا فساد أخلاق وعلمية هذا الدكتور ومشروعه.

وظاهر هذا القول يجبرنا على تأكيد أن د. القمنى بما قاله - ونقلناه - أراد وتعمد الكذب **أولاً**: بقصد التجمل أمام قارئه (خصوصاً العلمانى وبالأخص الماركسى) . **وثانياً**: بقصد إبعاد هذا القارئ عن الاقتراب بعقله من حدود السبب الحقيقى أو المنطقى لتوقف الدكتور عن الكتابة. **وثالثاً**: بقصد إغراء عقل هذا القارئ على مشاركة الدكتور فى رؤية كل المراجعات العلمية لكلمية مشروعة على أنها - وفقط وبدون استثناء - مجرد «حملة تشهير وتجريس» اضطرته (وهو «الباحث» و «الراهب فى محراب العلم» - [١٦]-) إلى «الانزواء». وكل هذا. . **رابعاً**: بقصد تأهيل عقل هذا القارئ لرؤية هذا الدكتور ليس كرجل شاذ علمياً

(١٦) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٩٣ - مايو ١٩٩٣م - ص ١٨.

وأخلاقياً. وإنما كفارس صارع وصرع «يأسه» و «قنوطه» و «كراهب» خرج من كهف «انزوائه». وعاد ليستكمل - بنفس أسلوبه وأخلاقه - خوض معركته الموصوفه علمانياً بـ «التنويرية» ضد «طيور الظلام». بل وضد «الظلام» نفسه الذى يؤمن به «المجرسون» كدين وعقيدة. أو - بجانب هذا - عاد ليستكمل «بلورة» ما أسماه الإعلام العلمانى بـ «الإسلام النقدى» - [١٧] - .

هنا ورغم رأينا فيما قاله د. القمنى ونقلناه. فنحن لا نملك سوى الترحيب بعودة د. القمنى ليمارس حقه الكامل فى التفكير والكتابة والنشر. بجانب هذا. ولأن د. القمنى فى قول متطرف آخر ذهب إلى أن «السكوت مع الوعى والمعرفة هو لون من ألوان خيانة الوطن بلا جدال» - [١٨] - ولأننى «أعرف» الكثير عن علمية مشروع الدكتور. وكنت - بعد أداء واجبى بنشر مراجعاتى - قد قررت «السكوت» خصوصاً بعد توقف الدكتور عن الكتابة. لكن ولأن الدكتور فى عام ٢٠٠١م أعاد نشر «أعماله» بكل ما فيها من «حرام علمى» (تحريف - كذب - تزييف .. إلخ). وعنون المجلد الثانى من هذه «الأعمال» - بـ «الإسلاميات». وادعى - على غير الحقيقة - أنها «طبعة منقحة فريدة بها زيادات كبيرة» . وكتب على الغلاف أنه كان همه الأول هو تدريب العقل (عقل القارئ) على استخدام المنهج العلمى فى التفكير (...) ثم كان همه الثانى تأسيس وعى موضوعى صادق لقراءة أحداث واقع جزيرة العرب عشية الإسلام وإبان ظهور الدعوة

---

(١٧) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠١ - مايو ٢٠٠٢م - ص ٥٢/١٦ - وجريدة «القاهرة فى ١٦ دسيمبر ٢٠٠٣م.

(١٨) د. سيد القمنى - «السؤال الآخر» - سلسلة «الكتاب الذهبى» مؤسسة روز اليوسف - الطبعة الأولى فبراير ١٩٩٨م - ص ١٢.

وتناميـها» - (١٩)- وفى أول ظهور «علنى» له بعد عودته من «غـيبته» فى أبريل ٢٠٠٢م. لم يكتف فى مـقاله «الآن أو الطوفـان» بتأكـيد أن «الأساس الـذى سبق وطرحتـه (فى كل «الأعمال» السـابقة). ولم أسلم بسببـه من الأذى (. . .) والذى مازلت أصر عليه هو وجوب إعادة النظر (. . .) فى فهمنا للإسلام وطرق تدريسه وشروحـاته وقواعد التعـامل معه (ومع مـا) به من تشريع وتحليل وتحريم وقـواعد فقهية. بل وثوابت نظنها كـذلك. أو نريدها كذلك. وعلاقة هذا كله بالعصر الذى نعيشه باعتـبار ذلك مطلباً وطنياً قبل أن يكون أمريكياً». لكن الدكـتور مضى ليقول «إن مخاطر عدم الوضـوح وصراحة الطرح والمناقشة رهبة أو خوفاً سـتكون نتائجها على الأجـيال المقـبلة هى الأوخم والأسوأ . خـاصة مع مـا وصلت إليه أحـوالنا النفسية والعـقلية وأوهامنا الرافضة لأى تغير مهـما حدث من كوارث (. . .) وهى الأمور التى أدت بنا إلـى عدم التحـرك إلا إلى الخلف» و «عندما يصـبح الأمر هو البقاء فى سـاحة الفعل التاريخى أو الخروج من التاريخ إلى الزوال الحـتمى. فإنه - كما يقول - لا يبقى لدينا وقت للمراوغة اللغـوية واستخدام الشراك اللفظية للتحايل على القـول. فى ظل تحريمـات سائدة ما أنزل الله بهـا من سلطان. ولا التـعامل بالأساليب الملتبسة للإجابة عن الأسئلة المصرية المطروحة علينا لملاحظة رأى عام غير سوى ولا رشيد. أو توقياً لعصف سلطة سـياسية. أو لغضب سلطة دينية» وأضاف الدكتور إذا كان النوم ثقـيلاً فإن الصحو سيحتاج إلى النهـر والزجر وتشديد النكير لأن الهزيمة التـاريخية المروعة التى نعيـشها لا تتمثل فقـط فى الهزائم العسكرية أو التراجع الحضـارى. لكنها تكمن فى كوننا لا نصدق أننا شعوب مـهزومة على كل

(١٩) د. القمنى - «الأعمال» - المجلد الثانى بعنوان «الإسلاميات» - المركـز العربى لبحوث الحضارة - الجيزة - طبعة أولى ٢٠٠١م - الغلاف.

المستويات حتى النخاع ومتخلفة على كل الأصعدة. وفى كوننا لا ندرى لماذا هزمنا ولا كيف هزمنا؟ لأننا - كما يؤكد - لا نملك فضيلة المكاشفة والشفافية والصدق مع الناس ومع الذات. وهى الآن أبرز الفضائل الكونية فى الدنيا المتقدمة المتفوقة. علماً أن البداية الصحيحة والناجحة هى الاعتراف بالهزيمة المروعة. وأن بدء العلاج يكون بقبول النقد والاتهام. الذى ربما كان علقماً أو موجعاً أو يحتاج لجراحات كبرى. ولكنه الضرورى بلا بديل آخر. محاكمة للذات وفحصاً للمسلمات. للوعى من خدر الغيبوبة ونقد ما نظنه بديهيات لاسترداد العافية. لأنه وهذا هو الأخطر (كما يقول الدكتور). لا توجد خدمة يمكن أن نقدمها لقوى العنصرية الإسرائيلية أكثر من الاستمرار فيما نحن فيه من هلاوس» _(٢٠)_

هذا بعض ما قاله د. القمنى بعد عودته. وهى أقوال - فى تقديرى - (ورغم اتفاقى مع بعض ما ورد فيها) لا تصدر إلا عن واحد من اثنين. أولاً: «ثائر حقيقى» قد يصيب وقد يخطئ بدون قصد. لكنه «يملك فضيلة المكاشفة والشفافية والصدق مع الناس ومع الذات». وبالتالى فهو لا يريد من «محاكمة الذات وفحص المسلمات» سوى البحث عن. والوصول إلى . والجهر بـ «الحقيقة» (أو ما يعتقد أنه «حقيقة») بهدف المشاركة «بصدق فى انتشال «الوطن» من «تخلفه» و «هزيمته». أو ثانياً: «نصاب محترف» غير مهموم أصلاً لا بقضية «الحقيقة» ولا بقضية «الوطن». إنما - وفقط - (وبتعبير د. القمنى) يستخدم «أسلوب الحواة البهلوانية» و «طريقة الثلاث ورقات» - (٢١) - بهدف «التضليل» و «التيئيس» لتسهيل سحب عقل قارئه من المقدمات الصحيحة (الواقع المأزوم أو «المهزوم») إلى نتائج خاطئة بل وخطيرة لا

---

(٢٠) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠٠ -أبريل ٢٠٠٢م - ص ٣٠/٣١.

(٢١) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٠ - ص ٣٢ - والعدد ٢٠١ - مايو ٢٠٠٢م - ص ٣٢.

«تفحص» بل «تفـجر» . «المسلمات» ولا «تحـاكم» بل تفرغ «الذات» من أهم أدوات صمودها.

هنا. وحتى نتفادى الدخول في «الخائنين للوطن». لم أجد أمامى سوى الرجوع عن قرار «الـسكوت» ومواصلة «الحـوار» مع علميـة «فهم» د. القمنـى «للإسلام» (الدين - العقيدة) ونتمنى الا يُدخل د. القـمنى نفسه فى حكم «السكوت» («خيانة الوطن») بـ «الانزواء» و «تمزيق الأوراق» و «تكسـير الأقـلام». . وأن يبادل حـوارنا بحوار جاد يتسـلح فيه بمنهج البحث العلمى ويـثبت فيه أنه «كمـاركسى - مادى» و «كعلمانى حتى النخاع» يـبحث فعلاً عن الحقيقة ويقف فعـلاً معها لصالح «الوطن» وأنه «كماركسى - مادى» و «كعلمـانى حتى النخاع» لن يقف ضد. ولن يتآمر على «الحقيقة» و «الوطن» لصالح(. . . .).

* * * *

(٢)
محاولة بريئة للسؤال

فى كتابات ما بعد «الانزواء» التى عاد بها إلى الكتابة خرج علينا د. سيد القمنى بتساؤل نصه «هل هناك إسلام أصلى؟» و «هل ثمة ما يمكن تسميته إسلاماً صحيحاً مطلقاً أصلياً؟».

والدكتور - فى تقديرى - لم يسأل لأنه يجهل. أو لأنه يرغب فى المعرفة. لكنه (وهذا حقه) سأل - وكرر السؤال - بقصد تقديم إجابة محددة تستهدف التشكيك فى إمكانية «تصور وجود إسلام واحد تكفى الإشارة إليه (باعتباره) هو وحده الصحيح عند ظهور أى اختلافات أو ألوان أخرى للإسلام» والتشكيك فى إمكانية تصور وجود «إسلام واحد وحيد أحد هو الصح المطلق تكفى الإشارة إليه بكلمة (الإسلام)» وبقصد تأكيد «إن الحديث عن إسلام حقيقى أصلى. إنما يندرج ضمن خطابنا المخادع المخاتل الكاذب حتى على الذات» و «أنه لا وجود لإسلام واحد حقيقى أصلى (. . .) إلا فى النص المكتوب فى شكل أحرف وحبر وورق ولون (فقط). أما عدا ذلك فتختلف باختلاف الأفهام لأنه لا يُفهم بذاته بل بالقارئ. بالإنسان. لذلك (كما يقول الدكتور) ستجد حتى على مستوى الأفراد أن لكل واحد إسلاماً يختلف عن (إسلام) الآخر قليلاً أو كثيراً. بل إنك (كما يقول الدكتور) يمكن أن تجد عند الفرد الواحد أكثر من إسلام حسب الظروف والمواقف التى ينتقل فيها من النقيض إلى النقيض ليقوم بتشغيل الإسلام لصالحه لنكتشف أنه يؤمن بإسلامين أو أكثر حسب الأوضاع المطلوب فيها انتهاز الدين وتخديمه للمصلحة والمنفعة (الذاتية) أو لحسم خلاف أو سجال» -[٢٢]-.

(٢٢) مقالات د. سيد القمنى في مجلة «أدب ونقد» من العدد رقم ٢٠٠ حتى العدد رقم ٢٠٤.

ولم يكتف د. القمنى برفض وجود «الإسلام المقياس المعيارى» الذى - فى حدود «المعلوم منه بالضرورة» - يمكن قياس مدى قُرب أو بُعد هذه «الإسلامات» (التى - كما يقول - تتباعد رؤيتها وفهمها لدرجة النقيض») من هذا «الإسلام المعيارى». لكنه أكد «أن حكاية الدين الرسمى والإسلام الأصلى هى المفرزة الواضحة لمنتج ينتهى بالإرهاب» - (٢٣)- وذلك كمقدمة رآها الدكتور لازمة لحربه ضد قاعدة «المعلوم من الدين بالضرورة» التى رآها - مثل «الإسلام الأصلى» - «ليست أكثر من قاعدة إرهابية بيد إرهابيين يستخدمها إرهابيون ويطبقها إرهابيون» . «كونوا تحالفاً سلطوياً زيفوا من أجله وعى الناس ودينهم. وزادوا فى دين المسلمين وأنقصوا منه. وأخفوا ما أرادوا. وأعلنوا ما اتفق ومصالح تحالفهم. لتصب عملية تشغيل الدين الانتهازية عند أبوابهم ذهباً وفضة وعيشاً رغيداً» وفى مواجهة هذا التحالف وهذا «التشغيل الانتهازى للإسلام» طالب د. القمنى بـ «إعادة النظر فى قاعدة: (الخروج عن معلوم من الدين بالضرورة) بل والتخلى عنها كواجب ضرورى لفتح أبواب الاجتهاد والحريات مواكبة لمتغيرات الزمن». وبلهجة ثورية ختم د. القمنى حربه «التنويرية» ضد «الإسلام الأصلى» و «القاعدة الإرهابية» بقوله «للفقهاء على أصنافهم: إرفعوا أيديكم عن عقل الناس وعن البلاد . فسلفنا الصالح لم يخضع لمثل تلك القواعد. وأعمل رأيه وفكره وعطّل وأوقف وخالف لكنهم أقاموا دولة قوية مقتدرة لم تكن تعرف بعد رجال الكهنوت. والأهم (كما يقول الدكتور) هو أن ترفعوا أيديكم عن إسلامنا فقد آن لنا أن نسترده من متاحفكم بغض النظر عن مصالحكم. فلم يعد لكم علينا من سلطان» - (٢٤)-.

---

(٢٣) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ١١١.

(٢٤) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٢ - يونيو ٢٠٠٢م - ص ١٠/ ١٢/ ٢١.

نعم لن يجرؤ د. القمنى - مثلاً - على أن يقول عن إيمان المسيحى بمسيحيته، أو عن إيمان اليهودى بيهوديته مثل ما قاله - ونقلنا بعضه - عن إيمان المسلم بإسلامه. وهو - كما يوحى ما قاله الدكتور - إيمان مشكوك فى جديته. أو بمعنى أدق، إيمان انتهازى. وهى انتهازية - كما يوحى ما قاله الدكتور - قد ترجع إلى طبيعة الفرد المسلم. أو إلى طبيعة الدين الإسلامى ونعم نعلم يقيناً أنه لو تطرف شاب «إسلامى» وقال مثلاً عن المسيحى أنه يُشغل المسيحية لمصالحه» أو أنه «حسب الظروف والمواقف التى ينتقل فيها من النقيض إلى النقيض» قد «يؤمن بمسيحيتين أو أكثر حسب الأوضاع المطلوب فيها انتهاز مسيحيته وتخديمها لمصالحه (الذاتية)» لو حدث هذا (وهو يقيناً قول مرفوض ولا يعبر عن الحقيقة) لأقام التيار العلمانى والماركسى (وعلى رأسهم د. القمنى نفسه) الدنيا وشنوا حملة «تشهير وتجريس» ليس فقط ضد هذا المتطرف كفرد. وإنما - والأهم - ضد كل التيار الإسلامى المعتدل والوسطى قبل المتطرف. وأيضاً - والأخطر - ضد المشروع الإسلامى ذاته. والأمثلة كثيرة فى الإعلام العلمانى... ونعم ما قاله د. القمنى فيه فجاجة وتحامل بل وجهل أنا لا أستغربه من الدكتور. كما لا أستغرب انبهار الإعلام العلمانى بهذا الجهل وتسويقه على غير حقيقته. وتحديداً - وكما أسموه - على أنه «إسلام نقدى» بلوره د. القمنى وخليل عبد الكريم وسعيد العشماوى ورفعت السعيد... إلخ لمواجهة ما أسموه بـ «التأسلم» - [٢٥]-. أو بـ «الإسلام الحقيقى) - [٢٦]- . ونعم ما قاله د. القمنى ورفاقه يثير بقوة قضية المصطلح الذى

(٢٥) مجلة - «روز اليوسف» - أول مايو ٢٠٠٤م - ص ٢٦.

(٢٦) د. رفعت السعيد - «الإرهاب.. إسلام أم تأسلم» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - ص ١٥٤ / ١٦٣.

بدأ يخرج عن وعلى شروط الضبط والدقة العلمية. وبدأ يخضع لشروط «الحروب الفكرية» ويدخل فيها.

ورغم حقيقية كل هذا. بل ورغم أن ما قاله د. القمنى أننا «سنجد حتى على مستوى الأفراد أن لكل واحد (فرد - مسلم) إسلاماً يختلف عن (إسلام) الآخر» لا يعنى سوى وصول عدد «الإسلامات» (فى الوقت الراهن) إلى أكثر من مليار وثلث المليار «إسلام» وسوى أن هذا العدد من «الإسلامات» يعني - أيضاً - أن هذا «الإسلام» فى الماضى والحاضر والمستقبل كان وكائن وسيكون مجرد «أحرف وحبر وورق ولون» لا توصل (لطبيعتها) ولن نتوصل منها (لطبيعة إيمان الفرد المسلم الانتهازية) إلى «إسلام واحد(..) تكفى الإشارة إليه بكلمة الإسلام» ليقين الدكتور أن «الحديث عن إسلام حقيقى أصلى إنما يندرج ضمن خطابنا المخادع المخاتل الكاذب حتى على الذات» وهو ما يعنى - فى التحليل الأخير - حتمية تجريد «الإسلام» من «ألف - لام» الماهية ليبقى - كما يريد الدكتور وتياره - مجرد «إسلام» هلامى غامض لا يفيد شيئاً مقطوعاً به ومتفقاً عليه. أو مجرد «إسلام» مطاط (مثل إيمان المسلم) . [هذا فى الوقت الذى يتمسك فيه البابا شنودة (وهذا حقه) بأصول مسيحيته. ويؤكد على وجود «خلافات» يصفها بـ «الجوهرية» بين الإسلام والمسيحية منها التثليث والتجسد والفداء ولاهوت المسيح وصلبه. ومنها أسرار الكنيسة - (*) ومنها القرآن نفسه. وأشياء أخرى كثيرة (أكيد منها نبوة محمد بن عبد الله)» - (٢٧) - فى هذا الوقت يتجاهل الخطاب العلمانى (غير المخادع .

(*) هى ١ - سر المعمودية . ٢ - سر الميرون. ٣ - سر الأفخارستيا. ٤ - سر التوبة . ٥ - سر مسحة المرضى. ٦ - سر الزيجة. ٧ - سر الكهنوت (راجع «أسرار الكنيسة السبعة» - تأليف حبيب جرجس (مدير الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس) - مكتبة للمحبة القاهرة - الطبعة السادسة ١٩٧٩م).

(٢٧) مجلة - «الهلال» - عدد ديسمبر ١٩٧٠م - مقال البابا شنودة «القرآن والمسيحية» ص ٢٧.

وغيـر المخاتل. وغـير الكاذب!!) هذه «الخـلافات الجـوهرية» فى الموقف من الله والنبى والقرآن. ويتعمد مط الـ «إسلام» ليس ليقبل «المسيحية» كدين «كتابى» له كل الاحترام. و «المسيحى» «كآخر دينى» له كل حقوق المواطنة (كما هو واقع . أو كما يجب أن يكون) . إنما (وعلى عكس الثـابت والمتفق عليه من «خلافـات جوهرية») لتكون «المسيحية» «اسلاماً». ويكون - كما عنون دكتور علمانى مقاله - «المسيحيون مسلمين» - [٢٨]- وهذا المط العلمانى لـ «الإسلام» - أكيد - سيضحك «المسيحى» الصادق مع نفسه فى إيمانه بـ «المسيحية» التى لن تقبل نبوة محمد وإلهية القرآن وفى كفـره بـ «الإسلام» الذى لن يقـول بـ «التثليث والتجـسد والفـداء ولاهوت المسيح وصلبه»].

رغم هذا. فـأنا لن أنصح القارئ (بما نصـحه به د. القـمنى وهو يناقش المؤرخ الصهـيونى فليكوفـسكى) بإلقاء تصور د. القـمنى «فى أول صندوق قمـامة يقابله»- [٢٩] - وسأفترض أن الدكتور أثناء كتابتـه لما نقلناه كان فعلاً يحتفظ بعقله فى رأسه. وكان فعلاً يعى ويعنى ما قاله. وهذا يوجب علينا الآن إثبات أن للدكتور «إسلاماً» استرده من «متاحف» الفقـهاء. ووصفه بـ «إسلامنا» وقال عنه (فى كتابات ما قبل «الانزواء») أنـه «عقيدة لها شـروط لمن يؤمن بها. أو من يريد الدخول فـيها (. . . .) وهذه الشروط تضغط على من يريد أن يخرج عنها» - [٣٠]-.

وهو قول - فى «ألف - باء» منـطق - قد يتناقض مع ما سـبق ونقلناه لكنه فى المنطق القـمنى لا يفيـد التناقض الذى ينتج عن الجهل أو النسـيان. بقـدر ما يفـيد

---

(٢٨) مجلة «روز اليوسف» - فى ٥ مايو ١٩٩٧م - المقال للدكتور أحمد صبحى منصور.

(٢٩) د. القمنى - «إسرائيل - التوارة - التاريخ - التضليل» - دار كنعان - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٩٤م - ص ١٣٨.

(٣٠) مجلة - «القاهرة» - العدد ١٣٣ - دسمبر ١٩٩٤م - ص ٧٩.

التناقض الذى يعنى «الإيمـان» بـ «أكثر من إسلام حسب الظروف والمواقف» التى يقوم فـيها الدكتور «بانتهـاز» و «تشغيل»و «تخـديم» الإسلام «لمصالحـه (الذاتية أو الأيديولوجية) وأيضاً فى حدود ما يريد الدكتور تثبيته فى عقولنا كقراء له. إن كل ما سبق يفيد أن «إسلام». أو «إسـلامات» الدكتور التى «تتباعد رؤيتها وفـهمها لدرجة النقيض» لابد أيضاً أن تتميز عن، أو تـكون أصح من «إسلام الفقهاء» الموصوف بـ «المتحـفى» ومن «إسلام المسلمين» الذى - كـما قال د. القـمنى - «زيفه» الفقـهاء الذين - كما قال د. القمنى - «زادوا فيه (. . .) وأنقصوا منه».

وهذا (رغم أهميته) ليس أهم ما فى هذه القضية . لأننا لسنا ضد حق الدكتور فى أن يذهب إلى أبـعـد من هذا. لكن - فى تقـديرى - بمـا أن الدكتـور أعلن وخاض الحرب ضـد مصطلح «المعلوم بالضرورة» وخيله لنا كمـصطلح «مُخترع» و «سلطانى» و «مـشبـوه» و «إرهابى». «التـخلى عنه واجب ضـرورى لفـتح أبواب الاجتهاد». وكبديل له بادر الدكتور وصك مصطلح «الشرط» (أو «الشروط») وبما أن المعروف عن «الـشرط» سواء بمعنى «الإلـزام والالتزام» . أو بمعنى «العـلاقة» . أو بمعـنى «أول الـشىء»- [٣١] - إنه «تعليق شىء بشىء بحـيث إذا وجد الأول وجـد الثانى». أو هو «مـا يتوقف عليـه وجود الشىء» - [٣٢] - . فـهذا المصطلح بهـذا المعنى - فى القضيـة محل البحث - يفيد تعلق وتوقف وجـود أو تحقق «الإسلام» (المشروط) على وجود وتحقق «علامة» و «أول الإسلام» (شرطه). وأن عدم وجود أو تحقق «أول الإسـلام» (شرطه) ينفى وجـود وتحقق ذات «الإسـلام» (المشروط) الذى بانتفاء وجود شرط وجـوده يتحول من «الإسلام» (بـ «ألف - لام» الماهية) إلى

---

(٣١) ابن منظور - «لسان العرب» - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٤م - جـ ٤ - ص ٢٢٣٥.

(٣٢) الجرجانى - «التعريفات» - شركة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - ١٩٣٨م - ص ١١١.

«اللا إسلام» أو ما يمكن تسميته بـ «إسلام» العقيدة «صفر» . لأن الـ «صفر» (بالكسر) هو «الخالى» - [٣٣] - من الوجود. أو هو «الفراغ» - [٣٤] - الذى لا «علامة» . ولا «أول» له. ولا «إلزام» فيه ولا التزام» به وبالتالى لا وجود فيه سواء لـ «شرط» أو لـ «مشروط» لأن وجوده فى عدم وجوده . أو يماثل عدم وجوده.

فى ضوء «إسلام» العقيدة «صفر» قد يمكننا فهم إصرار د. القمنى على نفى «الأصالة» و «الحقيقة» عن «الإسلام». بل - وبدون تحامل - قد نستطيع لمس المعنى الكامن فى قول د. القمنى «إنى لا أرى أن هناك دينا يستحق أن تترك ديناً آخر لأجله» - [٣٥] - الذى يكاد يصرح بتساوى ناتج الدخول فى مقارنات بين «الأديان» مع ناتج الدخول فى عملية حسابية بين «أصفار». والتى لن نخرج منها فى حالة «الأديان» سوى بـ«وهم». وفى حالة «الأصفار» سوى بـ«صفر». و«الوهم» و«الصفر» هو «فراغ» بطبيعته «يخلو» من وجود «حقيقة» (دينية أو عددية) يمكن لمسها. وبجانب هذا - وبدون تجاوز - قد نستطيع القول بأن «إسلام العقيدة «صفر» هو - وفقط - مجرد واحد من «إسلامات» د. القمنى التى نعم يستحيل الجمع بينها فى عقل عاقل. إلا أن الدكتور - وبمنطق «التشغيل» و«الانتهاز» و«التخديم» - أراد تناقض «إسلاماته» ليس لذات التناقض ولكن ليتيح لنفسه فرصة المناورة عند الضرورة بتغييب «إسلامه» الهلامى والمطاط والفاقد لـ«شرط» العقيدة «الملزمة» والتركيز على «إسلامه» ذى الـ«عقيدة (التى) لها شروط لمن يؤمن بها أو لمن يريد الدخول فيها». وإذا أراد العكس ركز على ما غيبه. وغيب ما ركز عليه.

---

(٣٣) الرازى - «مختار الصحاح» - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٧م - ص ٣٦٥.

(٣٤) مجلة - «عالم الفكر» [الكويت] - المجلد الحادي عشر - العدد الأول لسنة ١٩٨٠م - ص ٢٨٦.

(٣٥) «روز اليوسف.».

مرة أخرى، ولأننا لسنا ضد حق د. القمنى فى أن يذهب إلى أبعد من المناورة. بل وأن يدعى أن «إسلامه» (المشروط) هو «الإسلام» الوحيد الذى آمن ويؤمن وسيؤمن به. وأن يدعى أن ما وصفناه بـ«إسلام» العقيدة «صفر» «الفارغ» و«الخالى» من العقيدة «الملزمة». هو ما تخيلناه نحن وما افتريناه عليه.. [رغم أن الثابت فى كتابات د. القمنى يؤكد أنه فى كتابات ما قبل «الانزواء». وتحديداً فى ندوة «الإسلام بين أزمة الواقع ومتطلبات العصر» التى دعت إليها ونشرتها مجلة «القاهرة» فى العدد رقم ١٣٣ (ديسمبر ١٩٩٣م). أشار الدكتور مرة واحدة وبشكل عابر إلى «الإسلام» المشروط. وبعد هذه الإشارة العابرة - وسواء بقصد أو بدون قصد - لم يفكر الدكتور فى تحديد «شروط» الإيمان فى «الإسلام». وعلى عكس هذا تماماً خصص عشرات المقالات (فى كتابات ما قبل وما بعد «الانزواء») لتشويه مصطلح «المعلوم بالضرورة. ولمحاربة «ألف - لام» الماهية فى كلمة «الإسلام». وذلك بقصد نفى وجود ما يسمى بـ«الإسلام الحقيقى» و«الأصلى» و«المعيارى» أى «المشروط»].

هنا وحتى يكشف د. القمنى عن سر «الشروط» التى قال بوجودها وسكت عن تحديدها. وحتى نحاول - من خلال الحوار الجاد والهادئ - الوصول إلى اتفاق على «شروط» تتسم بـ«التحديد القاطع والدقة الواضحة الجامعة المانعة التى تمنع أى التباس» أو الاتفاق على ألا نتفق على إمكانية وجود «شروط» لـ«الإيمان فى«الإسلام» سأتفق جدلاً مع د. القمنى على «ارتباط بعض التحديدات» لـ«المعلوم من الإسلام بالضرورة» بـ«أحوال زمن الفقهاء السياسية». وسأفترض جدلاً إمكانية صواب ما قاله الدكتور عن أن «تحديد» الفقهاء لـ«المعلوم من الإسلام بالضرورة» كان يتم «حسب طلبات السلطان من الرعية» لـ«يقمعهم به قمعاً دينياً

كـأوامر ربانيــة» - [٣٦] بل وحتى لا أفجر الحوار قـبل أن يبدأ. سأتجاهل الآن - وبقصـد - ما قاله الدكتـور عن وجود «عقائد (فى الإسـلام - الدين) عزيزة علينا ونؤمن بها عن يقين كـالتداوى ببول الجمل» - [٣٧] -. وبنفس القـصد لن «أربط» الآن هذا «التحـديد» لهذه «العقيـدة» بـ«أحوال زمن الفقيـه (د. القمنى) السيـاسية» (وهو زمن امـريكى - صهـيونى) وأيضـاً لن أجعل هذا «التـحديد» من «طلـبات السلطان» (الأيديولوجى - المـاركسى - العلمـانى) الذى يخـضع له الدكتـور. بل ورغم أنه تعمـد التعبـير عن «التداوى بـبول الجمل» بكلمـات «عقيـدة» و «إيمان» و«يقين». وهى كلمات - فى سياق حديث الدكتور - تتجاوز المعنى الخام - اللغوى - النسـبى. وتدخل بـ«التداوى» أو ربما بـــ«البول» فى فـضاء المطلق - الإيمـانى - العقـيدى واجب «التقـديس». فأنا سأفـترض الآن أن ما قاله هـو مجرد «عقـيدة» شخصية (قمنية) لا تلزم سوى الدكتور نفسه. وذلك حتى لا يظهر ما قاله عن هذه «العقـيدة» كخارج ومـتناقض مع كغير مـحكوم بما قاله الدكتـور عن «الحوار» الذى «يعنى الانفتـاح على كل وجهات النظر الأخرى. وأن الرأى فى الحـوار يكون دوماً نسبيـاً لا يعترف بمطلقات» و«لا يعتـرف بأى يقين» و«يفترض عـدم اليقين بمطلق لا يقبل النقص عند جميع الأطراف» - [٣٨] - أما إذا أراد الدكتور الخروج عن وعلى ما يعنيه «الحـوار» ليس فقط بممارسة حقـه فى الدفاع عن والتمسك بـ«عـقيدته» فى «بول الجمل». أو فى الدفاع عن والـتمسك بـ«حقه الإنسـانى» فى ممارسة «طقوس» عقيدته». وإنما أيضاً - وإلى جانب هذا - بالـذهاب إلى أنها «عقيدة» ملزمة «الإيمان

---

(٣٦) نفس المصدر - فى ٧ دسمبر ٢٠٠٢م - ص ٧٠.

(٣٧) نفسه - فى ١٩ يونيو ٢٠٠٤م - ص ٣١.

(٣٨) نفسه - فى ١٥ مايو ٢٠٠٤م - ص ٢٥.

بهـا عن يقين» يُدخل المؤمـن» بها والممـارس لـ«طقـوسهـا» فى «الإسلام النقـدى (الماركسى - العلمانى)» ويخرجه من «إسـلام المسلمين» (المزيف). و«الكفر» بها - سواء كفر عقيدة أو كفـر عمل - يخرج «الكافر» من وعن وعلى «الإسلام النقدى (الماركسى - العلمانى)» ويُدخله فى «إسـلام المسلمين» (المزيف). فنحن - وللمرة الثالثة - لسنا ضد حق د. القمنى فى الذهاب هذا المذهب.

لكن ، ولأن الدكتور فى الوقت الذى يصر فيـه على تأكيد وجود «خلل أصيل فى حكاية (. . .) الإسـلام الأصلى». وأن هذه الـ«حكاية (. . .) هى مـن قبـيل الخداع والتوهم. خداع للآخـر (الدينى الوطنى. أو الدينى الغربى. أو اللا دينى). وخداع للذات (الـ«أنا» المسلمة). وخداع للمـسلمين أنفسهم» - [٣٩] -. الذيـن (عند الدكتور) لم - وربما لن - يتفقوا على «إسلام واحد (. . .) تكفى الإشارة إليه بكلمة الإسلام». وفى الوقت الذى يصر فيـه على تأكيد «أن كل من يتحدث (من المسلمين) عن اسلام حقيقى (. . .) (أى تكفى الإشارة إليه بكلمة الإسلام) إنما هو (المتحـدث - المسلم) يحل (فهمـه أو شخصه) مـحل النص (الأحرف - الورق - اللون) ليصير (المتحدث) هو الأصل (أى: ذات الإسلام)» - [٤٠] -. وذلك ليبقى الحديث - كـما يريد الدكـتور وتيـاره - ليس عن «الإسلام» وإنما - وفـقط - عن مجـرد «إسلام» بدون «ألف - لام». . فى نفس الوقت - وعلى النـقيض من هذا تماماً - يصر الدكتور على تأكيد «أن البـاحثين الغربيين. بل وإدارات الدول الغربية قد أصبحت تعلم عن الإسلام الكثير مما لا يمكن إخفاؤه» - [٤١] -. و«المسيحيون

(٣٩) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ١١٠.

(٤٠) نفس المصدر - ص ١١١.

(٤١) «روز اليوسف» - فى ٢٢ مايو ٢٠٠٤م - ص ٣١.

فى بلادنا يعلمـون كل شىء عن الإسلام» - [٤٢] -. وهو تأكيـد - كما نرى - يؤكـد أن «الآخر» (الدينى الـوطنى. والدينى الغـربى. أو اللادينى). وعلى عكس «الذات» (الـ«أنا» المسـلمـة - المخـدوعـة). وعلى عكس «المسلـمـين أنفـسـهم» (المخدوعون - المتوهمون). هذا «الآخـر» قد أصبح «يعلم كل شىء عن الإسلام» بـ«ألف - لام» الماهيـة. وهو «علم» - كما مـر بنا - مكّن البابا شنـودة من تحديد «الخـلافات» بين هـذا «الإسلام» و«المسـيـحيـة» فى الموقف من «لاهوت المسيح» و«القـرآن» و«النبى». وهى - كـما مـر بنا - خلافـات «جـوهرية» أى تمنع - على مستوى العقل والعقيـدة - امكانية الخلط بين «الإسلام» و«المسيحية» فى الموقف من هذا المثلث الذى به يكون «الإيمـان» أو «الكفر». لتـعلق هذه الخلافـات بـ«جوهر» و«ماهية» و «حقيقة» الديانتين.

هنا، ولأن ذلك كذلك.. فالسؤال الذى نود طرحه الآن هو: هل يمكننا إرجاء الحوار حول وجـوب «الإيمان اليقينى» بـ«التداوى ببول الجمل» كـ«عـقيدة»؟. وإذا أصر د. القـمنى على وجوب هذا «الإيمـان» بهذه «العقـيدة». واشـترط فى هذا «الإيمان» أن يكون «عن يقين» (اليقـين هو «العلم الذى لا شك معه» - [٤٣] -. وهذا لا يكون باللسان وإنما بالقلب). فهل (قبل أو بعد أو إلى جانب هذا «الإيمان» بهذه «العقيـدة») يمكننا ترشيح - مجرد ترشيح - مـا حدده «علم» البابا شنودة من «خلافات جوهرية» ليكون الحوار مع د. القمنى حول إمكانية أو عدم إمكانية قبولها - أيضـاً - كـ«شروط» لـ«الإيمان» فى «الإسلام»؟ أو: هل (قـبل أو بعـد أو إلى جانب هذا «الإيمان» بهذه «العقيدة») يمكننا اقتراح - مجرد اقتراح - مثلث «توحيد

---

(٤٢) نفس المصدر - فى ١٩ يونيو ٢٠٠٤م - ص ٣٠.

(٤٣) الجرجانى - «التعريفات» - ص ٢٣١.

الله» و«إلهية القرآن» و«نبوة محمد بن عبد الله» ليكون الحوار مع د. القمنى حول إمكانية أو عدم إمكانية قبول هذا المثلث كـ«شروط» تكون «معلومة من الإسلام بالضرورة» ويتوقف على «الإيمان» بها وجود ما يمكن «الإشارة إليه بكلمة الإسلام» (الأصلى - الحقيقى - المعيارى)؟. أم أن حكاية هذا المثلث (المقترح كشرط) ستكون مثل حكاية «الإسلام الأصلى» - عند د. القمنى - هى «المفرزة الواضحة لمنتج ينتهى بالإرهاب». وبالتالى سيكون الموقف من هذا المثلث مثل الموقف من قاعدة «المعلوم بالضرورة» - عند د. القمنى - هو «التخلى عنه كواجب ضرورى لفتح أبواب الاجتهاد والحريات»؟

أنا - الآن - لا أستطيع التكهن بما سيجيب به د. القمنى عن هذه التساؤلات. والذى أستطيع تأكيده - الآن - أن هذا الدكتور مارس حريته الكاملة فى تقديم قراءة مغايرة لـ«المعلوم بالضرورة» فى العقل الإسلامى عن مثلث «الله - الرسول - القرآن» وأنه قد حرص على أن تكون قراءته لهذا المثلث ليست فقط مغايرة. وإنما - والأهم - لتكون ماركسية (مادية). وهذا ما سنخصص الصفحات القادمة لإثباته.

* * * *

(٣)
عن
«المادية» و «العلم» و «مستشفى الأمراض العقلية»

«أنا مادى» – [٤٤] – بهذا القول (الاعتراف) عَرّفنا د. سيد القمنى بنفسه. ونحن – كقراء له – لا يحق لنا سوى افتراض صدقه. وافتراض أنه – يقيناً – يعى معنى كلمة «مادى» التى عَرّف بها «أناه». وافتراض أنه – يقيناً – يعنى ما قاله. وأنه قاله لنا – كقراء له – بقصد تزويدنا بما لا يجب أن نجهله عنه لنرى «أناه» (كإنسان وكباحث) – بالضبط – كما يريد منا أن نراها. ونحن بدورنا لا نملك سوى رؤيته فى ضوء ما قاله.

لكن. ولأهمية هذا القول – الاعتراف الذى زودنا به الدكتور وسكت عن تزويدنا بما يفهمه هو عن «المادى». وحتى يكون حوارنا المنتظر جاداً وعلمياً ويستهدف الخروج من حوار الطرشان الذى يعتمد «المنولوج» النافى لوجود «الآخر». أو على الأقل المكتفى بالحديث مع «الذات» عن «الآخر». والدخول فى حوار الأنداد الذى يعتمد «الديالوج» المقر بوجود «الآخر» كند لـ «الذات». والراغب فى الاستماع إلى «الآخر» ليس فقط ليختلف معه (فهذا مهم). لكن – أيضاً والأهم – ليفهم هذا «الآخر» كما هو. فأنا أجد من حق القارئ (ليكون معنا) بل ومن حق د. القمنى نفسه علي. أن أثبت ما أفهمه من كلمة «مادى».

---

(٤٤) د. القمنى – «الأسطورة والتراث» – ص ٢٨٢.

بدون دخول فى تفاصيل انتقال ماركس وإنجلس من «مثالية» هيجل إلى «مادية» فيورباخ. ومن «مادية» فيورباخ إلى «المادية الديالكتيكية». أكتفى - الآن - بإثبات الفارق الجوهرى (الفلسفى) بين الموقف «المثالى» والموقف «المادى» فى «ألف - باء» ماركسية (الفلسفة التى يعتنقها د. القمنى) والذى يتلخص فى أن «المثالى» فى إجابته على المسألة الفلسفية الأساسية «أيهما الأول فى الوجود قبل الآخر: الله أم المادة؟» يقول: بـ«أولية الله على المادة فى الوجود». وبالتالى فـ«المثالى» يؤمن - أو يمكن أن يؤمن - بوجود إله خالق للكون وللطبيعة وللإنسان. وبأن العلاقة بين الله (الخالق) والإنسان (المخلوق) يمكن أن تكون فى شكل رسالة (وحى) عن طريق وسيط (رسول - بشرى). أما «المادى» فى إجابته على المسألة الفلسفية الأساسية فيقول: بـ«أولية المادة على الله فى الوجود» - [٤٥] -. وبالتالى فهو حسب «المادية الديالكتيكية» لا يؤمن - أو يصعب أن يؤمن - بوجود موضوعى حقيقى لله - وحسب «المادية التاريخية» فـ«المادى» بعد أن فرّغ السماء من الإله. بحث - ويبحث - فى الأرض. وتحديداً فى التاريخ الاقتصادى والاجتماعى للإنسان عن تاريخ وجود (أو إيجاد) وتطور فكرة الله والدين.

هذا بعض - وأكرر بعض - ما أعرفه عن معنى كلمة «مادى». أسجله ليس بهدف التحدى إنما - وفقط - لعلى أوفق فى تحريض د. القمنى (إن كان يرى غير ما سجلته) على أن يختلف معى ويخالفنى. بل وأعده بالاعتذار العلنى له وللقارئ. وبالتخلى الفورى عما ظننته موقف الماركسية «المادى» من الله. هذا إذا

---

(٤٥) ماركس - إنجلس - «المختارات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو ١٩٨٧م - جـ ٤ ص ٢٠ - بتصرف.

أثبت بالدليل غير المحرف وغير المبتور من سياقه. أن الماركسية لا تجيب عن «المسألة الفلسفية الأساسية» بـ «أولية المادة على الله فى الوجود». أو إذا أثبت بالدليل أن القول الماركسى بـ«أولية المادة على الله فى الوجود» لا يتناقض فلسفياً مع. ولا ينفى القول «المثالى» (الدينى) بـ«أولية الله على المادة فى الوجود».

وحتى يتحرض د. القمنى أضيف إلى علم القارئ أن د. سيد القمنى برفضه القاطع لما أسماه بـ «الرؤى الأصولية» التى تقول بأن الإسلام «مفارق سماوى» لتناقض هذا القول «الأصولى (المثالى - الدينى) مع «ماديته» التى تقول بـ «أنه لا شىء إطلاقاً يبدأ من فضاء (سماء) دون قواعد مؤسسات ماضوية يقوم عليها ويتجادل معها بل ويُفرز منها حتى لو كان (هذا الشىء) ديناً» - (٤٦) - . وبتأكيده اليقينى أن «فكرة التوحيد» (توحيد الله) هى الأخرى «لا تأتى من فراغ. ولا تقفز فجأة دون بنية تحتية تسمح بها» لأن هذا «القفز الفجائى» (من فراغ أو فضاء أو سماء أو وحى) «يخالف منطق التطور وشروطه المجتمعية والاقتصادية والسياسية» - (٤٧) -. هذا الرفض القاطع وهذا التأكيد اليقينى يبيحان لنا - بدون تجاوز - إثبات تلاقى «مادية» د. القمنى مع «مادية» ماركس وإنجلس فى الموقف من الله والنبوة والدين.

ولاعتقاد د. القمنى (الماركسى - المادى) أن الإسلام مجرد «إفراز» أفرزته «القواعد الماضوية» (الجاهلية). ولأنه - حسب الرؤية المادية للدين - لا يمكن تفسير الظهور التاريخى للإسلام بمثلثه (الله - الرسول - القرآن) كبناء فوقى وفقاً لوعى الإسلام بذاته كدين والمثبت فى قرآنه. بل ينبغى تفسير ظهور الإسلام بتناقضات

(٤٦) جريدة - «الأهالى» فى ٣ نوفمبر ١٩٩٣م.

(٤٧) د. القمنى - «رب الزمان .. ودراسات أخرى» - مكتبة مدبولى الصغير - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٦م - ص ١٠٢.

الحياة المادية (الاقتصادية - الاجتماعية) كبناء تحتى. لذلك فقد رجع د. القمنى عشرات الأعوام فى عمق الحقبة الجاهلية لينقب فى أخبارها عن جذور «جاهلية» لمثلث الله - الرسول - القرآن.

وأنا - كما قلت وأقول - لست ضد حق د. القمنى فى الرجوع وإرجاع المثلث الإسلامى إلى الحقبة الجاهلية. فهذا حقه «كمادى» . لكن ولأن هذا الدكتور قطع بأن وقائع تلك الحقبة قد تم «أسطرتها» بزيادة هائلة ومكثفة «عند تدوين التراث الإسلامى فى سجلات الأخباريين» - (٤٨) -. وعلى عكس المتنظر منه كباحث (تم تسويقه على أنه «يعتمد العلم لا الأساطير» - (٤٩) -). لم يبدأ دراسته لـ «القواعد الماضوية» (الجاهلية) بنقد الروايات المدونة لتخليصها من النسبة الأسطورية «الهائلة والمكثفة». وبقصد تجاهل «المعلوم بالضرورة» فى كتب مناهج البحث العلمى عن «نقد الأصول» (المراجع الأصلية) - (٥٠) - وأعلن أن «مهمتنا (مهمته) أبداً ليست تدقيق معلومة يعطيها لنا (له) علماء» وأن «المعلومات سواء كانت خطأ أم صواباً فهى ذلك المعطى الجاهز لنا (له) من أهل التاريخ» - (٥١)-. وهو قول - كما نرى - يتعمد صاحبه تضبيب المساحة العلمية والعقلية الفاصلة بين الخطأ والصواب. ليتيح لنفسه فرصة الانتقال من نفق «النقل» إلى سرداب «الانتقاء» لـ «الخطأ» و «الأسطورى» ليس ليتعامل معهما - بأدوات المنهج العلمى - على أنهما خطأ يستحق النقد أو على الأقل الاستبعاد. وإنما ليعتمدها كـ «حقائق حقيقية» لا تحتاج

(٤٨) جملة «أدب ونقد» العدد رقم ٦٢ شهر أكتوبر ١٩٩٠م.

(٤٩) مجلة «أدب ونقد» - العدد ٦١ - سبتمبر ١٩٩٠م - ص ٧.

(٥٠) د. حسن عثمان - «منهج البحث التاريخى» - دار المعارف - القاهرة الطبعة السادسة ١٩٨٧م - الفصل الرابع

(٥١) جريدة - «أخبار الأب» - العدد ١٨٤ بتاريخ ١٩ يناير ١٩٩٧م.

منه سوى «النقل» و «التوظيف». وهذا - تحديداً - ما جهلته المسكينة (عبلة الروينى) التى أمسك د. القمنى لها ولكل قراء مجلة «أدب ونقد» بعصا المدرس وعلمهم «أن تلك النصوص (الروايات الخاطئة) كانت موجودة ومدونة (فى سجلات الأخباريين) منذ بداية التدوين وحتى الآن ودخلت فى متن كتب تجميعية هائلة الحجم لباحثين معاصرين لم يغنها حجمها عن أن تكون كالعهن المنفوش. ولم تنطق بما قالته ذات النصوص فى كتابنا (كتابه) الصغير (الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية) » - [٥٢]-.

وأنا أتفق تماماً مع د. القمنى على هذه الحقيقة. وعلى أنه فى كل كتاباته - كما قال - «لجأ إلى منطق يبعد كثيراً عن المنطق المعتاد فى قراءة هذا اللون من الرصيد التراثى العربى القائم على المفاجأة والمعجزة والفضاء المفارق لكل ما هو أرضى أو إنسانى» - [٥٣]-. لكن ولأن «مهمة» د. القمنى فى «قراءة هذا اللون من الرصيد التراثى» - كما حددها بيقين. «أبداً ليست تدقيق معلومة (تاريخية)» و «منطقه» فى نفى «الشك» و «النقد» و «التدقيق» عن «مهمتـه» يستند - كما قال بنفس اليقين - إلى «أن المعلومات (النصوص - الروايات - الأخبار) سواء كانت خطأ أم صواباً فهى ذلك المعطى الجاهز لنا (له) من أهل التاريخ» . أيضاً. ولأن د. القمنى قطع يقين أن «منطقه» الرافض لفكرة «التدقيق» (الكلاسيكية) والمعتمد (على عكس الثابت فى أصول البحث العلمى) لـ «المعلومات سواء كانت خطأ أم صواباً» مكنّه من «معاينة» التراث «حياً بلحمه وشحمه ودمه». وهى «معاينة» تعنى الرؤية بـ «العين» وبالتالى تحول د. القمنى من باحث (تبعد ذاته عن موضوع بحثه بـ ١٥

(٥٢) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٦٢ - أكتوبر ١٩٩٠م - ص ١٢٠/ ١٢١.

(٥٣) د. القمنى - «الأعمال» - المجلد الثانى بعنوان «الإسلاميات» - مرجع سابق - الغلاف.

قرناً) إلى «شاهد عيان» (عاين موضـوع بحثه فى لحظات تشكله وتحققه فى التاريخ) وتخرج كتاباته من دائرة «البحث» (الظنى) إلى دائرة «الشـهادة» (اليقينية). وكل هذا أغرى د. القـمنى بأن يقطع بأن «ما عـاينه» فى التاريخ قدمـه فى كتاباته (شـهاداته «كما كان حقاً» - (٥٤)-.

هذا «المنطق» الذى «لجـأ» إليه د. القـمنى لإنجاز «مهـمتـه» . نعم يضع أيدينا على حقيـقة أن هذا الدكتور - للأسف الشديد - يتـعامل مع قارئه على أنه ربما لم يرتق بعد فى سلم التطور إلى مستـوى الإنسان العاقل. أو على أنه واحد من مواطنى «مصر» التى «أمست (عند د. القمنى - وبتعبيره) مستشفى أمراض عقلية كبـير» - (٥٥)- لمجرد أن هذا الشعب (المجنون) أو - بتعـبير د. القمنى - هذا «الرأى العام غير السوى ولا الرشيد» - (٥٦)- لن «يلجأ» إلى «منطق» د. القمنى ولن يذهب مع هذا الدكتور إلى صواب القاعـدة (القمنية - الماركسية - المادية - العلمانية) «ما بنى على خطأ فهو حق» . نعم هذا «المنطق» يضع أيدينا على هذا التقدير (القمنى - الماركسى - العلمـانى) لهذا القارئ ولهذا الشعب. إلا أن نفس «المنطق» يغنينا عن دفع شبهة التفتيش فى قلب هذا الدكتور. ويحصر قضيتنا معه فى جانبها العلمى.

ولـ «مـادية» د. القمنـى أبدأ بتأمل «منطـقه» فى «معايـنة» تشكل وتطور فكرة «توحيد الله» (الضلع الأول فى المثلث الإسلامى).

* * * *

(٥٤) د. القمنى - «الأسطورة والتراث» - ص ٣٠٢/ ٣٠٣.

(٥٥) د. القمنى - «السؤال الآخر» - ص ٣٣.

(٥٦) مجلة - «أدب ونقد» .

(٤)
الضلع الأول فى المثلث الإسلامى
(الله)
فى كتابات د. القمنى

عندما ذهب د. سيد كريم (فى دراسته المعنونة بـ «قدماء المصريين وبناء الكعبة» والمنشورة فى مجلة «الهلال» - عدد فبراير ١٩٨٢م من ص ٢٦ حتى ص ٣٧) إلى أن التفـرق العقائدى وتـعدد الآلهة (الأرباب) لدى المصـريين مثلبـة ونقيصـة تعيب الحضـارة المصرية . فأراد - كـبعض علماء المصـرلوجيـا - أن ينزهها عن نقيـصة التفرق والتعدد. وأن يثبت توحيـدها لله. . رد عليه د. سيد القمنى هذا الرأى بعد سبع سنوات (فى دراسته المعنونة بـ «هل بنى الفـراعنة الكعبة؟» والمنشورة فى مجلة «القاهرة» عدد ١٥ مارس ١٩٨٨م ص ٨. والتى أعاد نشرها فى كتابه «رب الزمان» - الطبعـة الأولى ١٩٩٦م ص ٦٩) وذهب إلى أن التفـرق العقائدى وتعـدد الآلهة (الأرباب) فى مصر الفرعونيـة «كان أمراً طبيعياً سواء كان آلـهة بالمئات . أم تثليثاً أو تتسـيعاً أم تسبـيعاً كـما حدث لدى الرافـديين من قدامى السامـيين. ولم يكن له (لتعـدد وتفرق الأرباب) أثر مبـاشر فى تخلف اجتـماعى أو حضـارى. بل كانت مصر رائدة فى كافة الميادين».

ولم يرض د. القمنى لما ذهب إليه أن يكون مجرد «رأى آخر» . لكنه - وبقصد - تعمد تعـميم رأيه «كقانون» يحكم الماضى (التاريخى) والحـاضر (الإنسانى) وذلك فى قوله: لعل د. كريم «يعلم أن العالم المتقدم اليوم - سواء فى الغرب الذى يعتقد بالتثليث (المسيح) أو فى الشرق الذى يدين بالاشتراكيـة العلمية (الماركسية) - يسمى

العـالم المتقـدم لإنجازاته فى العلوم الدنـيوية. ولو قـسناه بمنطق د. كريم (القـول للقمنى) لكان أشد تخلفاً. أو يصبح على د. كـريم إثبات أن الأمريكان والسوفيت موحدين (لله). وهو أمر لا شك عسير».

وبالفعل لا شك فى «عسر» إثبات توحيد الأمريكان والسوفيت لله. وعليه فلابد من تصديق قول د. القمنى (فى رده على د. كريم): أن تعدد وتفرق الأرباب فى مصر الفرعونية وأن التثلـيث فى أمريكا «لم يكن له أثر مباشر فى تخلف (أو تقدم) اجتماعى أو حضارى» وبالتـالى (وهو النتيجة المنطقية) فتوحيـد أقاليم مصر (قديما) وولايات أمريكا (حديثا) فى كيانين سيـاسيين لم يشترط - إطلاقاً - توحيد الأرباب (المتعددة والمتفرقة) فى إله واحد.

لكن د. القمنى فى دراسته المعنونة بـ «دور الحزب الهاشمى والعقيدة الحنفية فى التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية» - المنشورة فى مجلة «مصرية» العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م. (أى قبل نشر رده على د. كريم بسنة ونصف). والتى أعاد نشرها فى مجلة «الكرمل» - الفلسطينية - العـدد ٣١ سنة ١٩٨٩م (أى بعد نشر رده على د. كريم بسنة) والتى أصـدرها فى كتاب بعنوان «الحزب الهاشـمى وتأسيس الدولة الإسلاميـة» - دار سينا الطبعة الأولى ١٩٩٠م - (أى بعـد نشر رده على د. كريم بسنتيـن) أصر على التناقض مع نفـسه بدراسة الحـالة العربيـة - الإسلاميـة خارج «القانون» (التـاريخى) الذى حكم الحالة المـصرية - الرافدية (قـديماً) والأمـريكية - السوفيتـية (حديثاً) ليس لأن التناقض غاية مقصـودة لذاتها. وإنما لأنه وسيلة وجدها د. القـمنى قادرة - دون غـيرها - على تمكينه من الالتـزام بـ «القانون» الماركـسى الذى ينص على أنه «مع تغير الأساس الاقتصادى (البناء التحتى) يحدث انقلاب فى

كل البناء الفوقى (الدينى - السياسى)» - [٥٧]-. وقادرة - دون غيرها - على تمكينه (كمادى) من بلوغ غايته بإرجاع التوحيد الإسلامى لله إلى منابع جاهلية لذلك - وتحت ضغط «القانون» الماركسى وتحت ضغط رغبته «المادية» - اختلق د. القمنى شرط «توحيد الأرباب» (الجاهلية) فى إله واحد كمقدمة لازمة لـ «توحيد القبائل» (العربية) فى كيان سياسى واحد (دولة).

وحتى لا يتيح لقارئه فرصة مواجهة السؤال المنطقى: لماذا تعدد الأرباب كان العائق الدائم والمستمر فى سبيل توحيد قبائل جزيرة العرب. ولم يكن لهذا التعدد أى تأثير فى توحيد أقاليم مصر وولايات أمريكا؟ وهل إذا قسنا الاقتصاد الإمبراطورى فى مصر والعراق (قديماً) وفى أمريكا والسوفييت (حديثاً) بالاقتصاد المكى (فى الزمن الجاهلى) سيكون الاقتصاد الإمبراطوى متخلفاً لأنه لم يوحد آلهة هذه الدول فى إله واحد كمقدمة لازمة لتوحيد أقاليمها وولاياتها فى دولة.؟ أم أن التوحيد الدينى للأرباب فى إله واحد هو ابن التخلف الاقتصادى والحضارى إذا قلنا بالحقيقة التاريخية أن جزيرة العرب بكل المقاييس (الاقتصادية - الحضارية - السياسية) كانت - فى الزمن الجاهلى - متخلفة عن إمبراطوريات مصر والعراق وأمريكا والسوفييت؟

حتى لا يتيح لقارئه هذه الفرصة. تجاهل د. القمنى «القانون» (التاريخى - الإنسانى) وفرض «القانون» (الماركسى) على واقع جزيرة العرب فى الزمن الجاهلى. ليخيل لقارئه ارتباط الدينى (الله - النبوة - الوحى) بالسياسى (الدولة) وارتباط الدينى - السياسى (كبناء فوقى) بالاقتصادى (كبناء تحتى).

---

(٥٧) لينين - «ماركس - إنجلس - الماركسية» دار التقدم - موسكو - ص ٢٠.

وبشقة «الباحث العلمى» الذى - كما قال د. القمنى - «لا يكتب إنشاء **قلقسنديا**» - [٥٨]- بدأ هذا الدكتور برصد «ما عاينه» عن «التغير» الذى حدث فى «البناء التحتى» (الاقتصادى) لواقع جزيرة العرب فى الزمن الجاهلى. فقال فى كتابه «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية».. فمع نهاية القرن السادس الميلادى نجد مكة تقف على الطريق مالكة لمركز رئاسى لا شك فيه. بعد أن أتاحت لها الظروف الداخلية تجميع التجارة الخارجية فى يدها. وأتاحت لها الظروف الخارجية أن تستغل الأوضاع العالمية **لصالحا**» - [٥٩]-. فجدل السياسة الدولية. وما تبعها من تغيرات هائلة على المستوى الاقتصادى - فى رأى د. القمنى - لعب - «دوراً خطيراً لصالح عرب الجزيرة وبخاصة فى يثرب ومكه حيث أخذت أوضاع الخط التجارى تضطرب وتتقلب مما أثر على بنية التركيب الاجتماعى فى المدينتين وبخاصة مكة التى تطورت كمحطة مرور على طريق القوافل التجاريه» وبتطور مكة «بدأت تضمحل فى داخلها التركيبة القبلية مع إفراز لمواقع سلطة ومؤسسات لم تكن موجودة من قبل وهو (عند د. القمنى) إفراز طبيعى للاستقرار **والمكلية**. وما يتبعه بالضرورة من صراع حول امتلاك وسائل الإنتاج ثم السلطة السياسية بعد أن اشتدت الحاجة إلى استقرار أمثل للقيام على شئون هذا العمل التجارى. وتقسيم الأدوار حول هذا العمل ثم الحاجة إلى حراسة وحماية القوافل التجارية التى أصبحت تجارة المكيين أنفسهم وأموالهم هم. وتوفير جو من الأمن العام وما يترتب

---

(٥٨) «أدب ونقد» العدد ٦٢ - أكتوبر ١٩٩٠م - ص ١٢٠.

(٥٩) د. سيد القمنى - «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٠م - ص ١٨ - ومجلد «الإسلاميات» - ص ١٨.

على ذلك من ضرورة إنشاء جيش منظم للقيام بالأمر» وكانت «طبقة العبيد» أهم عناصر وركائز الجيش المكى - (٦٠)-.

ولمزيد من الاستقرار والملكية والحماية «حتمت مصالح القرشيين التجارية عليهم اليقظة والاهتمام بما يجرى حول جزيرتهم من أحداث لتأثير هذه الأحداث المباشر على ما بأيديهم. وكان هذا الوعى دافعاً لنزعة قوية من التسامح الدينى ولنضوج ميزهم عمن حولهم من أعراب فاستضافوا فى كعبتهم المكية الأرباب المرتحلة برفقة أصحابها التجار. وقاموا بتبنى هذه الأرباب تدريجياً فكان أن تركها أصحابها فى كعبة مكة ليعودها فى مواسمها فكثرت المواسم المكية بالاحتفالات الدينية بالأرباب المختلفة وكثر أيضاً الخير والبركة من التجارة» - (٦١)-.

وبتطور «المجتمع المكى من مجتمع يعيش ديمقراطية ومساواة بدائية إلى مجتمع متمايز طبقياً» - (٦٢)- كان تركز الثروة بيد أفراد دون آخرين داخل القبيلة (المكية) دافعاً لتناقض الشكل القبلى والمحتوى الطبقى. وكان مفترضاً وصول التناقض لمرحلة التفجر لصالح المحتوى الطبقى الساعى - تحت الضغط الاقتصادى - نحو التوحيد السياسى للقبائل ليواكب ويناسب توحد مصالح الارستقراطية التى تجاوزت حدود القبيلة واتسعت لتمسك بعنان تجارة العالم. ولكن «كان ما وضح لدى أى باحث» - كما يقول د. القمنى - أن «التفرق العقائدى وتعدد العبادات والأرباب قد ساعد

---

(٦٠) نفس المصدر - طبعة مجلة «مصرية» (العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م) ص ٨ وطبعة مجلة «الكرمل» - الفلسطينية - (العدد ٣١ سنة ١٩٨٩م) ص ٤٠/٤١ - وطبعة دار سينا ص ٢٦ - و «الإسلاميات» - ص ٢٣.

(٦١) نفس المصدر - طبعة «مصرية» - ص ٨ - و«الكرمل» ص ٤١ - ودار سينا ص ٢٧ و «الإسلاميات» ص ٢٤.

(٦٢) نفس المصدر - طبعة «مصرية» - ص ٨ - و «الكرمل» ص ٤٠ - ودار سينا - ص ٢٦ و «الإسلاميات» ص ٢٣.

بفعالية فى زيادة الفرقة القبلية بحيث أصبح (تعدد الأرباب) عائقاً دائماً ومستمراً فى سبيل المحاولات التى قامت من أجل خلق كيانات سياسية فى جزيرة العرب» - [٦٣]-.

باكتشاف هذا «العائق الدائم والمستمر» الذى أجهض محاولات تكوين كيانات سياسية موحدة فى جزيرة العرب. فقد ذهب - د. القمنى - لإزالة «العائق» إلى القول بأن القرشيين أخذوا «الضوء الأخضر للقيام بالدور التاريخى الذى حتمته الظروف عليهم» - [٦٤]- وذلك بتوحيد الأرباب فى إله كحل وحيد لتوحيد القبائل فى دولة.

هذا بعض ما قاله د. القمنى فى الفصل الرابع من كتابه «الحزب الهاشمى» . نعم قد نجد فى نفس كتاب «الحزب الهاشمى» ما يتناقض مع ما قاله د. القمنى ونقلناه . فمثلاً فى تحليله السابق حدد القمنى تاريخ إنشاء الجيش المكى واستضافة الأرباب بـ «نهاية القرن السادس الميلادى» ففى هذا التاريخ تحولت مكة من كونها مجرد محطة على طريق القوافل التجارية إلى مركز تجارى تنطلق منه القوافل المكية إلى الممالك الأخرى. وترتب على هذا التحول «ضرورة إنشاء جيش منظم» لـ «حراسة وحماية قوافل التجارة التى أصبحت تجارة المكيين أنفسهم وأموالهم هم» ولمزيد من الحماية والتجارة «استضافوا فى كعبتهم المكية الأرباب المرتحله».

هذا ما قاله فى الفصل الرابع للتدليل على الإفراز الاقتصادى «المواقع سلطة ومؤسسات لم تكن موجودة من قبل» والمدهش أنه بعد سبع صفحات فقط أعاد د. القمنى تاريخ إنشاء الجيش واستضافة الأرباب من «نهاية القرن السادس الميلادى»

---

(٦٣) نفسه - طبعة «مصرية» ص ٨ - و «الكرمل» ص ٤٠ - دار سينا ص ٢٤ و «الإسلامبات» ص ٢١.

(٦٤) نفسه - طبعة «مصرية» ص ٩ - و «الكرمل» ص ٤١ - دار سينا ص ٢٨ - و «الإسلاميات» ص ٢٤.

إلى «منتصف القرن الخامس» أى من تشكيلة اجتماعية - اقتصادية إلى تشكيلة أخرى مختلفة فى التاريخ وفى درجة التطور.

ففى رأيه أن مكة فى عهد قصى بن كلاب (ولد سنة ٤٠٠م) كانت «محطة مرور على طريق القوافل» ولوعى قصى الأمنى «كان الإفراز الأخطر لجدل الأحداث» فى عهده هو «بناء جيش قوى يمكنه من الوفاء للملوك بالعهود وتأمين التجارة». وأن قصى «طوّر فى خططه لرفع شأن دولته المكية عن طريق الكعبة واستضافتها أرباب القبائل الأخرى» - [٦٥]-.

نعم إذا رجعنا إلى المراجع التى اعتمد عليها د. القمنى قد نجد - مثلاً - أن المعلومات المتوفرة عن استضافة مكة لأرباب القبائل الأخرى لا تشير إلى حدوث هذه الاستضافة سواء فى نهاية القرن السادس (بعد أن أصبحت التجارة تجارة مكية) أو فى منتصف القرن الخامس (أثناء كون مكة مجرد محطة - استراحة - على الطريق التجارى) والذى قالت به المراجع أن الاستضافة حدثت فى زمن ولاية قبيلة خزاعة للكعبة والتى استمرت «ثلاثمائة سنة وقيل: خمسمائة» - [٦٦]- أى فى حدود القرن الأول أو الثانى الميلادى والذى قام بالاستضافة من الخزاعيين هو عمرو بن لحى - [٦٧]-.

وفى ضوء هذه المعلومات قد نستطيع رؤية تزمين د. القمنى - المتناقض - لواقعتى إنشاء الجيش المكى واستضافة الأرباب حول الكعبة على أنه تزمين لم يستهدف ربط الوقائع التاريخية بواقعها الموضوعى بقدر ما استهدف ترقيع ذلك

(٦٥) نفسه - طبعة «مصرية» ص ١٠ - و «الكرمل» ص ٤٢ - وسينا ص ٣٣ - و «الإسلاميات» ص ٣٠.

(٦٦) ابن كثير - «البداية والنهاية» - دار الحديث - القاهرة - جـ ٢ ص ١٩٠.

(٦٧) ابن كثير -جـ ٢ ص ٢١١ - والمسعودى - «مروج الذهب» - كتاب الشعب جـ ١ ص ٣٣٥.

الواقع (الجاهلى) بوقـائع منتزعة من زمانهـا البعيد مئـات السنين. وذلك لاستنطاق اللحظة التطورية البدوية (قبيل الإسلام) بأن ما كان فى العهد النبوى كان بفعل نطفة الاقتصاد فى رحم المجتمع المكى فى العهد الجاهلى.

بجانب إشكالية التزمين يستوقفنا تقديم د. القمنى لمبادرة الاستضافة المكية لأرباب القبائل الأخـرى بتأكيده على وجـود «نزعة قوية من التسـامح الدينى» لدى المكيين وأنهم - كما قال - «قاموا بتبنى هذه الأرباب تدريجياً».

وفى حدود المعقول والمنطقى فهذا «التسـامح» الذى انتهى بـ «التبنى» كان يوجب على د. القمنى التعـامل مع الحالة العربية بـ «القانـون» (التاريخى) الذى حكم الحالة المصرية (قديمـاً) والأمريكية (حديثاً) وأ ن يحول تعـدد الأرباب من عامل «تفريق» للقبائل العـربية إلى عامل «تجميع» يفـتح الباب لتوحيد سيـاسى لا يشترط أن يكون على جثة الأرباب المحتفى بهم فى كعبة مكة.

لكن د. القمنى (تحت ضغط «القانون» الماركسى) وعلى عكس المعقول **والمنطق** أراد أن يصل من «التسـامح الدينى» ومن «التـبنى» المكى لـلأرباب إلى لحظة توتر «عقـدة» فى سياق روائى أو «فـانتازى» **يبـرر** للدكتـور إعطاء «الضوء الأخـضر» للقرشـيين للتعـامل الثورى أو **الانقـلاب** ضد «الأرباب» بـحجة أن «تعـددها» أو «تفرقها» هو الذى «ساعد بفعالية فى زيادة الفرقة القبلية» وللأسف لم يخبرنا الدكتور ببعض مظاهر تسبب «تعدد الأرباب» فى «تفرق القبائل» لعلنا نفكر بجدية فى حتمية «توحيد الأرباب» فى إله واحـد كشرط (اقتصادى) لازم لإتمام «توحيـد القبائل» فى دولة واحدة ورغم أن الدكتور فى تفـرده باكتشاف بديهية هذا السبب وحـتمية هذا الشرط. وبجرأة غير معهـودة أقر بأن ما توصل إليه ليس مجرد رأى وإنما - تحديداً هو «ما وضح لدى أى باحث» رغم هذه اليقينية ضن علينا بما كنا نوده. وربما ضنت

عليه مراجعه بما كان يتلهف عليه لتوثيق هذا الرأى بأى «معلومة» حتى لو كانت «خطأ» فالدكتور - كما مر بنا - لا يمانع فى اعتماد «المعلومات سواء كانت خطأ أم صواباً» لأن قضيته «أيديولوجية» وليست «علمية» لهذا عندما **يجد** الدكتور فى «المعطى الجاهز له من أهل التاريخ» ما يساعده على إثبات صواب رأيه «المادى» فى عقيدة «توحيد الله» لم يتورع عن اختلاق سبب «التفرق» وشرط «التوحيد» و «إجبار» الواقع المبحوث على أن يقول بما يريده الدكتور (الباحث وليس بما تقوله الأخبار والروايات والنصوص بعد نقدها.

والجدير بالذكر أن ما فعله د. القمنى فى دراسته «الحزب الهاشمى» كرر فعله فى دراسات تالية نشرها فى كتابيه «حروب دولة الرسول» و «رب الزمان» لتأكيد نفس موقفه «المادى» من عقيدة «توحيد الله» (الإسلامية) . مع ملاحظة أن الدكتور تجاهل الرأى الأقرب إلى الصواب (النافى **لوجود** «الطوطمية» فى عقيدة العرب الدينية) وأخذ بالرأى «الاستشراقى» الأقرب إلى الخطأ (القائل بوجود هذه «الطوطمية») وذلك ليقطع بأن «الرب (الطوطم) يمثل سيد القبيلة وسلفها ومعبودها ورمز عزتها وكبريائها» وأن «عبادة الأسلاف» فى جزيرة العرب كانت «أشد العبادات انتشاراً وأقربها إلى **الطرف** المكانى والزمانى (. . . .) ويبدو لنا (له) أن تلك العبادة كانت غاية التطور فى العبادة فى العصر الجاهلى قبل الأخير».

وبعد أن قطع الدكتور بحقيقة هذا الرأى أشار إلى طبيعة العلاقة الجامعة بين الفرد - القبيلة (الخلف) وبين السلف (المعبود) وهى أنه «حتى تضمن الجماعة المتبدية تماسكها ذاب الفرد فى القبيلة. وذابت القبيلة كلها فى الفرد(. .) وذاب الكل (الفرد - القبيلة) فى واحد. هو طوطم القبيلة وسيدها وسلفها الذى أصبح محل التبجيل والتقديس وتحول إلى رمز عزة قومية وجنسية ودينية. وكان كل فرد فى القبيلة (كما

يقول د. القمنى) يمثل هذا السلف . أو هو - دون مبالغة - ذلك الطوطم (المعبود) الموحَد والموحِد» وبتعدد القبائل تعددت الأرباب (الأسلاف - الطواطم). ولأن «البدوى فى قبيلته يأنف أن يحكمه أحد من خارج نسبه لأن نسبه هو ربه (. . .) لذلك كانت عبادة الأسلاف أحد أهم العوامل فى تفرق العرب القبلى» وعند الدكتور أن «السلف (الطوطم - المعبود) الواحد اللامتعدد «وإن كان» يضمن **القبيلته** تماسكها اللزج **وانتصارها** وأمنها. فهو من جانب آخر شكل أو **لوجة** واحدة للجميع ولم يسمح - لأزمان طويلة بعد ذلك - بظهور ثنائية طبقية تسمح بمزيد من التطور» - [٦٨] -.

بعد «الطمومية» ذات الرب (السلف) الواحد والأدلوجة الواحدة لجميع أفراد القبيلة ومع «نهاية القرن السادس الميلادى» بدأت مرحلة أخرى أكثر تطوراً بوقوف «مكة على الطريق. . مالكة لمركز رئاسى لا شك فيه» بتجميع التجارة الدولية فى يدها. وبهذا التغير الاقتصادى «بدأت مكة تدخل مرحلة تحولات بنيوية واضحة فى تركيبها الاجتماعى. وبدأت تضمحل فى داخلها التركيبة القبلية (. . .) ومن ثم كان حتماً أن يتطور المجتمع المكى من مجتمع يعيش ديمقراطية ومساواة بدائية إلى مجتمع متمايز طبقياً» وهذا التطور - عند د. القمنى - لابد أن ينعكس على التصور المكى (العربى) للرب (الطوطم - السلف - المعبود) « الواحد اللامتعدد» ليناسب مرحلة «الثنائية الطبقية» . والدكتور بهذا الطرح يلتزم بما تقوله «المادية التاريخية» عن تبعية «الوعى الاجتماعى» (الدينى - السياسى - الحقوقى - الأخلاقى. . . إلخ) «للوجود الاجتماعى» (الاقتصادى المادى).

(٦٨) د. القمنى - «رب الزمان» - ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

ولأن المعروف فى «ألف - باء» مـادية تاريخية. أن هذه التبعـية تعنى أنه فى حالة «التمايز» و «الثنائية الطبقية» يتحتم أن «يتسم الوعى الاجتماعى فى المجتمع الطبقى بطـابع طبقى» ولأن المجتـمع المنقسم إلى طبـقات متـعادية لا يمكن أن تكون فيه أيديولوجيا واحدة» فلابد «أن تخلق كل طبقة أيدلوجيتها **الملازمة** لها وحـــدها» - [٦٩]-. ولأن المصالح غير المصـالح. والأهداف غير الأهداف. فنحن كنا ننتظر من د. القمنى (كمادى - ماركسى) أن يحدد لنا نقاط «التمايز» بين وعى «الارستقراطى» ووعى «العبد» بالداء المجتمعى والدواء الأيديولوجى. وهل هذه النقاط- إن وجـدت - كانت جذريـة إلى حد إمكانية تصـور وجود ثنائية أيديولوجية؟ فقط لنعـرف من (فى المجتمع المكى) كان الثائر على من..؟ وكيف...؟ ولماذا...؟

وحتى لا نبـخس الدكتور حقه نـعترف بأنه عرّفنا بجـلاء أن طبقة العبـيد كانت معدمة ومـضطهدة» وأنها نتيجة لمكانتـها المتدنية فى نسق الإنتاج الاجـتماعى كانت «فى حالة رفض نفـسى وعقلى لأرباب لا تعـدل فى تقسـيم الأرزاق ومن ثم كان رفض تلك الأرباب لدى المضطـهدين قناعـة مـهـيأة للإعـلان العـملى السافر» - [٧٠]-. وعند «الرفض النفسى والعقلى للأرباب» توقف د. القمنى ولم يضئ ملامح «الإعلان العـملى» ولم يكشف عن كيفيـة «سفوره» فى الواقع المكى الذى يسحق إنسـانيتهم - بمـباركة أربابه.. تحت أقـدام اقتصـاده - وللدقة - تحت أقدام الطبقة الارسـتقراطية التى عرّفنا د. القمنى أنها تحت ضـغط المصالح التجارية

---

(٦٩) أفانا سيف - «أسس المعارف الفلسفية» - دار التقدم - موسكو ص ٣٨٥.

(٧٠) د. القمنى - «التـأسيس... الدولة فى عصر الرسـول» - مجلة «القاهرة» - العدد رقم ١٢٣ - فـبراير ١٩٩٣م - ص ٤٦ - و «حروب دولة الرسول» فى مـجموعة «الأعمال» - المجلد الثـانى «الإسلاميات» - ص ١٢٦.

اهتم أفرادها التجار «بما يجرى حول جزيرتهم من أحداث لتأثير هذه الأحداث المباشر على ما بأيديهم» ولمزيد من الحضور التجارى «استضافوا فى كعبتهم المكية الأرباب المرتحلة» و «قاموا بتبنى هذه الأرباب تدريجياً» وأصروا على استدامة «التعدد الربوى» لأن هذا «التعدد» يحقق مصالحهم.

وفى حدود ما عرّفنا به د. القمنى فطبقة العبيد كان يجب أن تكون هى الطبقة التقدمية والمرشحة للفعل الانقلابى على الوضع المكى الذى يسحق إنسانيتها. والطبقة الارستقراطية (التاجرة) كان يجب أن تكون الطبقة الرجعية لإصرارها على استدامة الوضع المكى بتعدده الطبقى والربوى ولكن المدهش فى أمر الدكتور أنه تجاهل هذه «الثنائية الأيديولوجية» التى تجذر الصراع الطبقى وتدفع به فى اتجاه الثورة ولم تستوقفه دلالات «رفض العبيد للأرباب» ولم تستنفر عقله للبحث فيها عن ملامح حركة «مادية» أو حتى توحيدية ميتافيزيقية. فقط ليتسق الدكتور مع ماركسيته لكنه - بوعى أو بدون وعى - تضامن مع الطبقة الارستقراطية فى موقفها ضد العبيد فسرق «وعيهم الطبقى» الثورى ليعطيه - فى تحليله البلاغى - للارستقراطية المكية التى يفترض أنها تسرق «قوة عملهم» وذلك لتستحوذ على «الثروة» فى التاريخ . وعلى «الثورة» فى كتابات د. القمنى. وفى سبيل منحها «الثورة» على التعدد القبلى والربوى الذى تستفيد من تسييده وتأييده ليصب فى رصيدها «الثروى» كان لابد أن ينزلق الدكتور فى الهلهلة المعلوماتية والتحليلية.

فلدى الدكتور أن واحدية الرب (السلف - الطوطم) وأن اعتقاد كل فرد فى القبيلة أنه «هو ذلك الرب» كل هذا تفكك بتغير الوضع الاقتصادى. وبتقارب مصالح الأثرياء من القبائل المختلفة تخلى أفراد كل قبيلة عن «واحدية ربهم - سلفهم» وتبادلوا - مع القبائل الأخرى - الاعتراف بالأرباب وتعددهم . أى حتم توحد مصالح الأثرياء التضحية بـ «الرب الواحد - اللامتعدد» والترحيب أو الاعتقاد

بـ «تعـدد الأرباب» - [٧١]- أيضاً لدى نفس الدكتور أن تـوحد مصالح الأثرياء من القبـائل المختلفة لم يؤد إلى الاعتـقاد بـ «تعدد الأرباب» (كمـا سبق) وإنما أدى إلى «توحيد الأرباب» فقـد «احتاج التوحد المصلحى أدلجة أفرزت اعـتقاداً فى إله واحد يرعى تلك المصـالح » و «قد جـاء هذا الإله الجديـد فى مرتبـة تتفق ومكانتـهم . ليصـبح فوق آلهة الكعـبة جمـيعاً وسيـداً مطلقاً للكون الذى أمـسكوا عنان تجارته بأيديهم» - [٧٢]- .

لأن د. القمنى - بوعى - قـال بالرأيين بيقـينية **تفـقد** احتـمال الخطأ وإمكـانية المراجعة للتراجع عن أحدهما والاستـقرار على رأى واحد نستطيع مناقشته. فنحن لا نستطيع «الاخـتيار» والذى نسـتطيع قوله الآن أن التعـدد الربوبى (سواء كنتيـجة للتوحـد المصلحى - كما قال د. القـمنى - أو كحقيـقة تسبق وجود هذا الـتوحد بمئآت السنين منذ عمرو بن لحى - كما أجمـعت المصادر التاريخية) هو تعدد يتسق مع حقـيقـة الرفض المكى لدعوة الرسـول محمـد بن عبـد الله. أما عن التـوحد الربوبى كنتيـجة للتوحد المصلحى فـهو رأى (بجانب تناقضـه الفج مع الرأى الآخر للدكتـور القمنى. . وبجانب تناقـضه مع الحقـيقة التاريخـية) يشيـر إلى أن فهم د. القمنى لقوانين «المادية الجدلية» وتحديداً لقانونى «نفى النفى» و «الكم والكيف» كان - بتعبير لينين - «فهماً فارغاً وعقيماً» - [٧٣]- لم يستوعب صاحبه الأبعاد التطورية فى الفهم الجدلى للنفى. ويؤكد أن د. القمنى - بآلية جامدة بل وجاهلة - أراد أقصدة عقـيدة الإلوهية بتحـويل الله من حقيقـة موضوعيـة متعاليـة (أى لا يرتبط وجوده

(٧١) د. القمنى - «رب الزمان» - ص ١٧١ .

(٧٢) مجلة «القاهرة» - العدد١٢٣ - ص ٤٦ .

(٧٣) أفانا سيف - مرجع سابق - الفصل السادس - «القوانين الأساسية للجدلية المادية».

الموضوعى ولا يتأثر هذا الوجود بإيمان أو بكفر خلقه) إلى مجرد فكرة أفرزتها (أى أوجدتها - خلقتها من العدم) «البنيـة التحتية» (الاقتصادية). **وبما** لأن هذه «البنيـة التحتية» (بطبيعتها) غير ثابتة وتخضع لـ «منطق (قانون) التطور» وتطورها - **بالضرورة** - ينعكس على ما أفرزته من «بنية فوقـية» (دين - قانون - أخلاق . . .إلخ) ففكرة الله «كبناء فوقى(لابد وأن تكون أيضـاً غير ثابتة ونسبية ولابد من إخـضاعها لنفس «منطق (قانون) التطور» - [٧٤]-.

والدكتور بهذا الفهم «الآلى» تعمد فرض «القانون» الماركسى على الواقع الجاهلى بقصد نفى «الفـجائية» ونفى الهبوط من «فضـاء» (أى من «سماء». . أى من «وحى») عن التوحيد الذى دعى إليه رسول الإسلام فى بداية القرن السابع الميلادى. وذلك ليكون التوحيد الإسلامى لله هو - تحديداً - ما أفرزتـه وسمحت به «البنية التحتية» (الاقتصادية - الاجتماعية) فى الزمن الجاهلى.

هنا. ولأن العقـل المصرى القديم - كـما قـال د. القمنى فى كتـابه «أوزيريس وعقيدة الخلود» - [٧٥]-. والعقل الأمريكى (وبالتالى الغربى) الحديث لم يتقلا من التـعدد الربوبـى والتثليث إلـى التوحـيد لله. رغـم رصيـدهمـا الفكرى والعلمى والفلسفى. ورغم كونية مصالحهما الاقـتصادية وتوحد أقاليم مصر وولايات أمريكا فى دولتين إمبراطورتين. يبقى السؤال الملح عن الرصيد الفكرى والعلمى والفلسفى والمصالح الاقـتصـادية فى الزمن الجاهلى التى نقلت العـقل العربى من حـضيض «الطوطميـة» (عبادة الأسـلاف) إلى قمة التـوحيد لله؟ هل هو رصـيد حقـيقى -

---

(٧٤) د. القمنى - «رب الزمان» - ص ١٠٢ - و «قصة الخلق. . منابـع سفر التكوين» - دار كنعان - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٩٤م - ص ٧.

(٧٥) د. القمني - «أوزيريس وعقيدة الخلود فى مصر القديمة» - كتاب «فكر» رقم ١٢ - دار فكر - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٨م - ص ٢١/ ٧٦ / ٧٧/ ٨٩/ ٩٠.

تاريخى (سبق ومهد وأفرز التوحيد الإســلامى لله) . أم هو - فى حقيقته - مجرد خرافة «قمنية» اختلقها الدكتور (الماركسى) لتبرير وتحريم وفرض موقفه «المادى» من الله الذى آمن به ودعى إليه رسول الإسلام؟.

وحتى يجـيبنا د. القمنى نتتقــل - الآن - إلى «ما عاينه» وسجله فى كـتاباته عن «الرسول».

* * * *

(٥)
الضلع الثانى فى المثلث الإسلامى
(الرسول)
فى كتابات د. القمنى

انتهى «أهل التاريخ» الذين خبروا مراجع التاريخ العربى الذى يفصل بين زمن حدوث وقائعه وتدوين رواياته مئات السنين انتهوا إلى وجوب «دراسة الرواية (التراثية) على حذر. والتفتيش - على قدر الإمكان - عن روايات متعددة» وذلك «للمقارنة والمقابلة» - (٧٦)-. ولعدم وجود المصدر القديم المكتوب والمعاصر للوقائع الجاهلية اتفقوا على أنه لا يسع الباحث إلا أن يقر هذه الروايات (النصوص - الأخبار) بتحفظ شديد و «أن يتردد كثيراً فى أخذها كحقائق تاريخية أو حتى كروايات موثوق منها» - (٧٧)-.

وهى خبرة نظنها قد أصبحت ملزمة للباحثين فى التاريخ العربى وللمتعاملين مع مراجعه. لكن د. القمنى الذى أقر أن هذه الروايات قد تم «أسطرتها بزيادة هائلة ومكثفة فى سجلات الأخباريين» تجاهل هذه الخبرة. ولم يلزم نفسه ولم يلتزم سوى بـ «ماديته» ورؤيتها الفلسفية للدين التى أغرته بتوسيع رقعة «الأسطرة» وإنتاج «أسطورة الدولة لتكون هى الغاية العربية وفى ذات الوقت لتكون - بجانب الدين والنبوة - هى خطة الحزب الهاشمى فى صراعه مع الحزب الأموى.

---

(٧٦) د. جواد على - «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٦م - جـ ٥ ص ٣٤٢.

(٧٧) د. أحمد إبراهيم الشريف - «مكة والمدينة فى الجاهلية وعهد الرسول» - دار الفكر العربى - القاهرة - ص ٤/٥.

ولفرض «أسطورة الدولة» على عقل قارئه. فقد عرض د. القمنى لرؤيتين من التراث الجاهلى للواقع الجاهلى. الرؤية الأولى محددة بحدود بيت قائلها . وهى قول عبد المطلب بن هاشم «إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» قاله «وهو يشير إلى أبنائه وحفدته» -[٧٨]-. والرؤية الثانية تسع مكة وتتسع لتشمل عرب الجزيرة وقد مثل لها بقول الأسود بن عبد العزى «الا إن مكة لقاح لا تدين لملك» وقول النعمان بن المنذر الذى رصد سبب ترك العرب «الانقياد إلى رجل (منهم) يسوسهم ويجمعهم» بأنه «يكون فى المملكة العظيمة أهل بيت واحد يعرف فضلهم على سائر غيرهم. فيلقون إليهم أمورهم وينقادون لهم بأزمتهم. أما العرب فإن ذلك كثير فيهم حتى لقد حاولوا أن يكونوا ملوكاً أجمعين » -[٧٩]-.

وعلق د. القمنى بأنه «كان هناك من هو على رأى عبد المطلب من ذوى النظر الثاقب والفكر المنهجى المخطط الذين استطاعوا أن يصلوا إلى النتيجة نفسها بعد قراءة واعية للخريطة السياسية والظروف الاجتماعية». ورغم اعترافه بوجود «من هو على رأى عبد المطلب» فالدكتور لم يجد فى الأرشيف الجاهلى ما أو من يضيفه إلى قول واسم عبد المطلب الذى اختزل خريطة الجزيرة (الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية) فى خريطة بيته بحيث لا تسع رؤيته أو تتسع سوى «لأبنائه وحفدته» فقط. لذلك فقد اعترف أيضاً بأن «الكثرة الغالبة لم تكن مع هذه الرؤية قط» حتى اليهود الذين كانوا يعيشون بين ظهرانى العرب - كعرب - ما خطر لهم هذا التوقع قط» وأن «بقية الناس - حتى داخل مكة - ممن كانوا يعتبرون أنفسهم عقلاء لم يكونوا مع هذا التفاؤل» -[٨٠]-.

---

(٧٨) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - طبعة مجلة «مصرية» ص ٦ وطبعة مجلة «الكرمل» ص ٣٨ - ودار سينا ص ٩ - ومجموعات «الإسلاميات» ص ٩.

(٧٩) نفس المصدر - «مصرية» ص ٦ و «الكرمل» ص ٣٨ وسينا ص ٩/ ١١ و «الإسلاميات» ص ٩/ ١٠.

(٨٠) نفس المصدر - دار سينا ص ٩/ ١/ ١١ و «الإسلاميات» ص ١٠/ ١١/ ١٢.

فـ «الكثرة الغالبة» و «بقية الناس حتى داخل مكة» كانوا مع رؤية الأسود بن عبد العزى والنعمان بن المنذر لتأسسها - كمـا يقطع د. القمنى - على حقائق اجتماعية وسياسية وجـغرافية . وهذا كله - وباعتراف الدكتـور - «إنما هو دعم حقيقى لرأى الأسود بن عبـد العزى» - [٨١]-. لكن رغم كل هذا فالدكتور بخفـة يستبعد هذه الرؤية بكل حقائقها وينحاز لقول عـبد المطلب بعد تغليفه بأوصاف «النظر الثاقب» و «القراءة الواعـية» و «الفكر المنهجى المخطط» وأن عـبد المطلب بقوله (المشكوك فـيه) «استطاع أن يقرأ الظروف الموضـوعية لمدينة مكة بوجه خـاص وأن يخرج من قراءته برؤية واضحة هى إمكان قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة تكون نواتها ومركزها مكة تحديداً» - [٨٢]-.

والدكتور - كمـا نستشف - لجأ إلى استخـدام الأسلوب البلاغى لأنه لم يجد من يناصـر قول عـبد المطلب سـواء داخل مكة أو خـارجهـا. ووجد أن التـاريخ والجغرافـيا والسياسيـة تقوى رؤية ابن عبد العزى وابـن المنذر. ولأن الدكتور - فى اعتـقادنا - لم يشغـله حديث التاريخ وشـغله إنتاج أسطورة الدولة فـقد استـسهل التدخل فى وقائع التاريخ وأباح لنفسه تقويل الأستاذ عباس العقاد ما لم يقله. فيقول (د. القمنى) مبرراً استنتاجه بإمكانية قيـام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة من قول عبد المطلب ومبـرراً انحيازه الفج لهذا القول «أجاز الأستاذ العـقاد لنفسه وهو رجل متزن ومتوازن أن يجزم قاطعاً (بأن شأن اليهودية فى توضيح هذه الحقائق كان أعظم من كل شأن لهـا فى جزيرة العـرب) وهذه الحقائق (الـكلام للقمنى) التى يعنيـها الأستاذ العـقاد هى أنه برغم عدم قراءتهم الصحيـحة لإفرازات الواقع على الأقل

---

(٨١) نفس المصدر.

(٨٢) نفس المصدر.

بالنسبة لمكة فـإن حكاياتهم عن مغامرات أنبيائهم القـدامى وعن دولتهم الغابرة التى أنشأها الملك داود وما لحقها من تهـويلات ومبالغات كانت وراء الحلم (بانشاء دولة موحـدة) الذى داعب خـيال سـراة العرب وأشـرافهم حـتى بدأ لكل منهم طيف زعامته للدولة الموحدة» - (٨٣)-.

ولأن د. القمنى أجاز لنفسـه أن يجزم قاطعاً بـأن ما قاله هو بعينه ما فـهمه عن العقاد. ولخطورة ما قاله «الذى يـدل على «تهويد» منابع فكرة الدولة العربية. وعلى وصول «بدو الجاهلية» بقيادة وتخطيط عبد المطلب - وقبل ميلاد الرسول بسنوات - إلى الحل المتهود «أن يكون منُشى الدولة المرتقبة نبياً مثل داود» - (٨٤)-. لخطورة ما قاله فقد رجعنا إلى مـرجعه (كتاب طوالع البعثة المحمـدية») لنرى بأنفسنا من منهما (العقاد أو القمنى) أجاز لنفسه القطع بما لا يجوز؟

وبعد مراجعة دقيـقة لما كتبه الأستاذ العقاد فى باب «مقـدمات النبوة» لم نجد ما نقله أو ما فهمه د. القمنى.. فلا وجود - إطلاقاً - لحكايات اليهود عن مغامرات أنبيائهم القدامى أو عن دولتهم الغابرة. وإنما الموجود من الحقائق التى يعنيها الأستاذ العقاد هو بنصه «أن معجزة الإسلام فى جـميع مقدماته ونتائجه. أن هذه النتائج لم تكن قط منقادة مسخـرة لتلك المقدمات. فإن العصبيـة اللغوية والدينية قد آلت فى يد الإسلام إلى دعوة إنسانية عالمية لا تنكر شيئاً كـما تنكر العصبية الجاهلية» ولتأكيد هذه الحقائق يكمل العـقاد و «أن شأن اليهودية فى توضـيح هذه الحقائق أعظم من كل شأن لها فى جـزيرة العرب. فمما لا نـزاع فيه أن أناساً من اليهـود قدموا إلى

---

(٨٣) نفس المصدر.

(٨٤) نفس المصدر - «مصرية» ص ٦ و «الكرمل» ص ٣٨ - و «سينا» ص ١٣ و «الإسلاميات» - ص ١٢.

الجزيرة بلغة غير اللغة الحجارية. فاحتفظوا بلغة الدين للدين ولم يمض عليهم زمن طويل حتى عم التفاهم بينهم وبين سائر العرب بلغة الحجاز وتهامة ونجد» ويقطع العقاد «هذه حقيقة تاريخية مسقطة لكل دعوى يتحذلق بها أدعياء العلم» - (٨٥)-.
هذا نص ما قاله الأستاذ العقاد. فأين ما فهمه د. القمنى؟.

لا شك فى أن د. القمنى بكذبه قد أهدر - بتعمد - فرصة جيدة للاختلاف الموضوعى مع قامة فكرية كالعقاد فى رؤيته التى عبر عنها بقوله «إن معجزة الإسلام فى جميع مقدماته ونتائجة إن هذه النتائج لم تكن قط منقادة مسخرة لتلك المقدمات» وذلك ليثبت بالبرهان العقلى والدليل التاريخى تهافت رؤية العقاد «السلفية» وأيضاً ليثبت علمية وتنويرية رؤيته «المادية» . لكنه - للأسف - تهرب من فرصة الاختلاف الجاد. واكتفى بنزع جملة العقاد من نسيجها الدلالى وترقيعها بمعلومات خيالية تباين السياق «العقادى» لتناسب - بعد ترقيعها - السياق «القمنى» المنفلت من كل المعايير العلمية والذى يبتغى - فقط - انتاج «أسطورة الدولة» وفرضها على عقل قارئه.

بعد هذا ولتحريك المجتمع المكى على جسر الدين (الذى - مادياً - لابد وأن يكون مجرد وسيلة) نحو الدولة (التى - مادياً - لابد وأن تكون هى الغاية) لم يكتفِ د. القمنى بما سبق لكنه - ولربط الدين (الوسيلة) والدولة (الغاية) بسلف الرسول محمد تحديداً - اعتمد ما أسماه بـ «المعطى الجاهز له من أهل التاريخ» عن الصراع الهاشمى - الأموى قبل البعثة الإسلامية.

ورغم أن سبب هذا الصراع - كما سجله الطبرى (مرجع د. القمنى) - أن هاشم بن عبد مناف أطعم قومه الثريد «فحسده أميه (ابن شقيقه) عبد شمس بن

(٨٥) عباس العقاد - «مطلع النور او طوالع البعثة المحمدية» - دار الهلال - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٦٣ .

عبد مناف - وكان (أمية) ذا مال - فتكلف أن يصنع صنيع (عمه) هاشم. فعجز عنه فشمت به ناس من قريش. فغضب (أمية) ونال من هاشم» - [(٨٦)]-. ورغم أن أغلب الكتب التراثية التى روت واقعة الصراع قدمت معلومات تشكك فى حقيقته منها أن «هاشم توأم عبد شمس» و «كان لهاشم يوم مات خمس وعشرون سنة» - [(٨٧)]-. أى وكان لعبد شمس أيضاً يوم مات «شقيقه وتوأمه هاشم» خمس وعشرون سنه. وهى معلومة - كما نرى - تثير تساؤل : كم كان سن أمية يوم مات.. بل ورغم أن ابن اسحاق وابن هشام وابن سيد الناس وابن كثير سكتوا عن مجرد الإشارة إلى هذا الصراع فى مؤلفاتهم التى تصنف ككتب «أصول» وأن د. أحمد إبراهيم الشريف (فى كتابه «مكة والمدينة فى الجاهلية وعهد الرسول») و د. حسين مؤنس (فى مقدمة تحقيقه لكتاب المقريزى «النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم») شكا وشككا فى تاريخية هذا الصراع. فقد تجاهل د. القمنى كل ما سبق بقصد تجهيل قارئه بحقيقة اختلاف «أهل التاريخ» حول حقيقة هذا الصراع الذى انتقاه من بين «ألف وسبعمائة حرب وصراع» - [(٨٨)]-. ليكون «القاعدة الماضوية» والمحرك للمجتمع المكى نحو الدين والدولة.

وبدون دخول فى تفاصيل كثيرة. ورصد لعشرات الأخطاء «الطلابية» التى امتلأت بها معالجة د. القمنى لمراحل تطور هذا الصراع. فالذى يمكننا رصده أن «الحزب الهاشمى» فى بدايات تأسيسه لم يكن فاعلاً بشكل جذرى. لأنه - فى

(٨٦) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - مصرية» ص ١١ و «الكرمل» ص ٤٣ و سينا» ص ٣٩ و «الإسلاميات» ص ٣٥.

(٨٧) البلاذرى - «أنساب الأشراف» - تحقيق د. محمد حميد الله - دار المعارف - القاهرة - جـ ١ ص ٦٣.

(٨٨) د. جواد على - مرجع سابق - جـ ٥ ص ٣٤٢.

أهدافه (سواء فى زمن قيادة هاشم أو فى زمن قيادة شقيقه المطلب) - كان ملتزماً بخط «قصى» (الجد) ويكاد يدور فى دائرته. لذلك كان الصراع يحل سلمياً «حرصاً على المصالح التجارية وما سبق وحققه قصى من هيبة لقريش» - (٨٩)-.

لكن بتولى عبد المطلب بن هاشم قيادة «الحزب» بعد موت عمه «المطلب» الذى «رحل تاركاً له استكمال المهمة الجليلة» فقد نقل عبد المطلب الصراع مع أبناء عمومته (الحزب الأموى) من المناوشات المحدودة إلى المواجهة الشاملة. وبتعبير د. القمنى «من التكتيك إلى الأيديولوجيا».

ولأن عبد المطلب - كما يقول د. القمنى - تربى فى يثرب «حيث كان كل التاريخ الدينى يتواتر هناك فى مقدسات اليهود» - (٩٠)- وحيث كانت حكايات اليهود «عن مغامرات أنبيائهم القدامى. وعن دولتهم الغابرة التى أنشأها النبى داود». فقد أتى من يثرب إلى مكة بـ «المشروع الإسرائيلى» (اليهودى) بمثلثه (العرقى - الدينى - السياسى) ليهتدى به فى «مهمته الجلية» بـ «وضع أيديولوجيا متكاملة لتحقيق أهداف حزبه الهاشمى» - (٩١)-.

أولاً: أرجع النسب العربى من نسب أسلاف القبائل المتفرقة إلى التوحد فى «سلسلة النسب الإسرائيلية» وأعلن «أن العرب جميعاً وقريش خصوصاً يعودون

---

(٨٩) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - «مصرية» ص ١٠ و «الكرمل» ص ٤٣ و «سينا» ص ٣٨ و «الإسلاميات» ص ٣٤.

(٩٠) نفس المصدر - دار سينا ص ٤٣ - و «الإسلاميات» ص ٣٨.

(٩١) نفس المصدر - دار سينا ص ٤٥ - و «الإسلاميات» ص ٤٠ ود القمنى «السؤال الآخر» - مرجع سابق ص ٧٨ وجريدة «أخبار الأدب» - العدد رقم ١٧٢ - بتاريخ ٢٧ من أكتوبر ١٩٩٦م.

بجذورهم إلى نسب واحد. فهم برغم تحزبهم وتفرقهم أبناء لإسماعيل بن إبراهيم» - (٩٢)-.

ثانياً: بعد «قراءته» للواقع العربى المتشرذم تمكن عبد المطلب من «تحديد الداء (المكى - العربى) ووصف الدواء» فـ «الداء فرقة قبلية عشائرية والأسباب تعدد الأرباب وتماثيل الشفعاء. ومن هنا (كما يقول د. القمنى) انطلق عبد المطلب يضع أسس فهم جديد للاعتقاد» و «انطلق يؤسس ديناً جديداً يجمع القلوب عند إله واحد» - (٩٣)-.

ثالثاً: بإزالته لأسباب «الفرقة القبلية» لم يكتف عبد المطلب (كما يؤكد د. القمنى) بتبشير قومه بـ «إمكان قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة تكون نواتها ومركزها مكه تحديداً». لكنه - وبجانب هذا - عمل على ملء المساحة الفاصلة بين نقطة الوسيلة (الدين) ونقطة الغاية (الدولة) بحركة جماهيرية تكون بمثابة الجناح الدينى للحزب الهاشمى. وبالفعل - فى رأى د. القمنى - «فقد أتت مخططات عبد المطلب ثمارها واتبعه كثيرون» كونوا حركة الحنفاء «حتى شكلوا تياراً قوياً خاصة قبل ظهور الإسلام بفترة وجيزة» وكان عبد المطلب هو «أستاذ الحنيفية الأول» و «الرجل الأول» - (٩٤)- فى هذا التيار.

رابعاً: ولأن «المشروع الإسرائيلى» هو المرجع. ودولته «التى أنشأها النبى والملك داود » هى النموذج ولأن عبد المطلب - عند د. القمنى - التزم فى «استكماله

---

(٩٢) د. القمنى «الحزب الهاشمى» - «مصرية» ص ١٣ و «الكرمل» ص ٤٥ و «سينا» ص ٤٧ و «الإسلاميات» ص ٤٢.

(٩٣) نفس المصدر - «مصرية» ص ١٢ و «الكرمل» ص ٤٥.

(٩٤) نفس المصدر - «مصرية» ص ١٣/ ١٤ و «الكرمل» ٤٥/ ٤٦ و «سينا» ص ٥٣/ ٦٣ و «الإسلاميات» ص ٤٨/ ٥٨.

للمهمة» وفى «وضعه للأيديولوجيا» الهاشمية بخطوط التجربة الإسرائيلة فقد انتهى إلى «أنه لا حل سوى أن يكون مُنشئ الدولة (العربية) المرتقبة نبياً مثل داود» _ (٩٥)_.

خامساً: بالوصول إلى حل «النبى الملك» أو «الملك النبى» كحل سبق تجريبه. وحقق توحيد أسباط » اليهود فى «دولتهم الغابرة» وليبقى أمر التنفيذ - كما فى أمر التخطيط - محصوراً فى البيت الهاشمى . فقد ذهب د. القمنى إلى أن عبد المطلب زعيم قريش وقائد الحزب الهاشمى سلّم عقله ويداه لـ «الحبر اليهودى» ليشاهد ويشهد «أن فى إحدى يديه ملكاً وفى الأخرى نبوة» ويرشده (بعد قراءة كفه) بحتمية زواجه من بنى زهرة «لأن فيهم الملك والنبوة» وبدون تردد سارع عبد المطلب بالزواج - هو وابنه عبد الله- من بنى زهرة فى ليلة واحدة» - (٩٦)-.

بهذا التحول «الانقلابى» و «الثورى» للصراع الهاشمى - الأموى من صراع ساذج على «إطعام قريش الثريد» - كما فى الخبر التراثى - إلى صراع حضارى غير مسبوق فى التاريخ وبوضعه لـ «الأيديولوجيا» الهاشمية استطاع عبد المطلب «ذاك العبقرى الفذ» أن يغير - بجذرية - ليس فقط الواقع العربى الجاهلى. وإنما أيضاً كل المستقبل الإنسانى . بدوره «التأسيسى» للدين (الحنيفية - الإسلام) وللدولة (العربية - الإسلامية) ولنبوة حفيده محمد.

نعم فى توثيقه لدور عبد المطلب «التأسيسى» للدين «التوحيدى» قطع د. القمنى بأن ما ذهب إليه هو - تحديداً - نفس ما أكده ابن كثير بما رواه فى كتاب «البداية

(٩٥) نفس المصدر.

(٩٦) نفس المصدر - دار سينا ص ٥٢ و «الإسلاميات» ص ٤٧.

والنهاية» عن عبد الله بن عباس عن «ديانة أبى طالب بن عبد المطلب: هو على ملة الأشياخ. هو على ملـة عبد المطلب» - [٩٧]-. وبالرجوع إلى مـرجع د. القمنى وجدنا ابن كثير فى فصـل «وفاة أبى طالب» وفى تعليقه على آية «إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهـدى من يشاء» روى عن عبد الله بن عـباس «أنها (الآية) نزلت فى أبى طالب حـين عرض عليـه رسول الله أن يقول : لا إلـه إلا الله. فأبى (أى رفض) أبو طالب أن يقـولها. وقـال: هو على ملة الأشيـاخ (. . . .) هو على ملة عبد المطلب» - [٩٨]-.

ومن سياق ما رواه ابن كثير (وأخفاه د. القمنى بقصد) نفهم أن الحفيد (عبد الله بن عـباس بن عـبد المطلب) روى أن عـمه (أبو طالب) رفض أن يقـول «لا إله إلا الله». وتمسك (ضـد هذا القول التـوحـيدى) بملة الأشـيـاخ (آباء البيت - الحـزب الهاشـمى) وتمسك بـ «ملة عبد المطلـب» التى حسب ظاهر وباطن السيـاق لا تقول (أى لا تؤمن) بلا إله إلا الله. ورواية الحفـيد (ابن عبـاس) استشهـد بها ابن كثـير لتأكيـد موقفه الذى سجله فى أكـثر من موضع فى كتابه . أن « عـبد المطلب مات على ما كان عليه من دين الجاهلية» - [٩٩]-.

ونعم فى توثيقه لما أسماه بـ «علم عبد المطلب اليقينى بنبوة حفيده محمد» وسعيه لتحقيق هذا «اليـقين» على أرض الواقع بالزواج من بنى زهرة رجع د. القمنى إلى «السيرة الحلبية» (جـ ١ - ص ٧٣). ولكن المثـير فى أمر هذا الدكتور أنه لـم يكتف بالتدخل فى نص الرواية التى نقلها. وأيضاً لم يكتف برفض اسـتخدام حقه كباحث

(٩٧) نفسه - دار سينا ص ٤٧ و «الإسلاميات» ص ٤٢.

(٩٨) ابن كثير - «البداية والنهاية» - دار الحديث - القاهرة - جـ ٣ ص ١٧٠.

(٩٩) نفسه - جـ ٢ ص ٢٨٥.

بالسؤال: عن كيفية معرفة الحبر اليهودى بكمون «الملك والنبوة» فى دماء بنى زهرة. لكنه - وبقصد تضليل قارئه رفض مجرد الإشارة إلى التساؤلات التى اعترضت عقل الإمام الحلبى (مصدر الرواية) مثل: «قيل: وفيه (خبر زواج عبد المطلب وابنه عبد الله فى ليلة واحدة من بنى زهرة) تصريح بأن عبد الله كان موجوداً حين قال الحبر (اليهودى) لعبد المطلب أن النبوة موجودة فيه. فكيف تكون موجودة فى عبد المطلب مع انتقالها لعبد الله؟ (. . .) وفيه (خبر الزواج) أن هذا لا يحسن إلا لو كانت أم عبد الله من بنى زهرة» - [١٠٠]- وهذا ما لم يكن لأن أم عبد الله هى «فاطمة بنت عمرو من بنى مخزوم» و بـ «مخزومية» أم عبد الله وبزواجه مع والده فى مجلس واحد يبقى تساؤل الحلبى : عن كيفية انتقال «الملك والنبوة» من عبد المطلب إلى عبد الله يطارد القمنى باحثاً عن إجابة علمية. ولأن الكف المقروءة هى كف عبد المطلب ولأن «حمزة» هو ثمرة زواج عبد المطلب من بنى زهرة. ولأن د. القمنى اعتمد هذه الأسطورة كدليل تراثى على «سعى» الجد عبد المطلب لتحقيق نبؤة الحبر اليهودى: فهل سيذهب الدكتور (العلمانى - العقلانى - التنويرى) مع دلالة الأسطورة على أحقية حمزة بن عبد المطلب بـ «الملك والنبوة»؟.

أنا لا أعرف. والذى أعرفه أن كل ما سبق (وهو قليل جداً من كثير جداً) يؤكد بيقين تدخل د. القمنى فى نصوص مراجعه «ليجبرها» (بالتحريف والتحوير) على تمكينه (كماركسى - مادى) من تخييل عبد المطلب ليس فقط كقائد لـ «الحزب الهاشمى» فى صراعه (الأسطورى) مع «الحزب الأموى» إنما - أيضاً والأهم - لتخييله «كمؤسس» للدين (الحنيفية - الإسلام) وللدولة (العربية - الإسلامية). وكل هذا لحصر دور حفيده محمد بن عبد الله بن عبد المطلب فى دائرة «التنفيذ».

---

(١٠٠) الإمام الحلبى - «السيرة الحلبية» - دار المعرفة - بيروت - جـ ١ ص ٧٣.

هنا نود لفت نظر القارئ إلى سكوت د. القمنى عن تناول - أو حتى الإشارة إلى - المساحة الزمنية الفاصلة بين انتهاء «التخطيط» لمثلث (الدين - الرسول - الدولة) فى حياة (الجد) عبد المطلب. وبين بداية «التنفيذ» بإعلان (الحفيد) محمد نبوته. فالمعروف أن عبد المطلب مات ومحمد فى الثامنة من عمره. ومحمد أعلن نبوته فى سن الأربعين . أى أن المساحة الزمنية الفاصلة بين «التخطيط» و «التنفيذ» تزيد على الثلاثين سنة. وطول هذه الفترة يستنفر فى عقولنا السؤال الطبيعى عن مدى فاعلية أداء «الحزب الهاشمى» أثناء ذلك وهل تلقف راية «الحزب» أحد أبناء عبد المطلب لاستكمال الكيان التنظيمى والأيديولوجى أم أن عبد المطلب استكمل كل شىء؟.

إلى جانب هذا نود لفت نظر القارئ إلى أن د. القمنى - بقصد - لم يشغل عقله بالسؤال عن الموانع التى منعت عبد المطلب من تنفيذ ما خطط له.؟ أو بالسؤال عن أسباب زهد أبناء عبد المطلب فى نيل شرف تنفيذ خطة «الحزب الهاشمى»؟ وهل مرور هذه الفترة الطويلة جداً كان نتيجة فراغ قيادى ؟ أم كان نتيجة تمرد أبناء عبد المطلب على «دينه» (التوحيدى) الذى «أسسه»؟ أم حسب «الخطة المرسومة والمدروسة والمنظمة» - (١٠١) - كانت هذه الفترة الزمنية الطويلة - فى حقيقتها - مجرد كمون تكتيكى معلوم ومتفق عليه بين قيادة وقاعدة «الحزب الهاشمى» إلى حين تهيئة الحفيد (محمد) لـ «الداودية» (النبى - الملك).؟

هنا وبعد ما سبق. وحتى لا يخلط القارئ بين نقد د. القمنى لما أسماه بـ «الرؤية الاستاتيكية للتراث التى لا تربطه بواقع ما.. (والتى) تعتبره شيئاً فضائياً جاء من فراغ» واتهامه الفج لأنصارها بالسقوط «دون وعى فى شباك التاريخ

(١٠١) د. القمنى- «الحزب الهاشمى» - مصرية ص ١٠ و «الكرمل» ص ٤٢ و «سينا» ٣٥ و «الإسلاميات» ص ٣٢.

الإسرائيل» - [١٠٢]- وبين الرؤية «المادية» التى انتهت بالدكتور إلى السقوط «بوعى» فى نفس «شباك التاريخ الإسرائيلى» وإلى كتابته لليهود نيابة عنهم «أمجد تاريخ» بتهويده لمنابع الدين (الإسلامى) والدولة (الإسلامية). حتى لا يحدث هذا الخلط أقول: إن تهويد د. القمنى لفكرة الدولة (حكايات اليهود عن دولتهم الغابرة) ولنبوة محمد (أن يكون مُنشئ الدولة المرتقبة نبياً مثل داود) لم يكن سقطة أيديولوجية لنقول بإمكانية انحراف الدكتور عن رؤيته «المادية» وانزلاقه فى فضاء وفراغ الرؤية «الاستاتيكية (السلفية)» . وإنما (التهويد) كان ضرورة أيديولوجية حتمتها رؤيته «المادية» بقصد استبعاد - تمهيداً لنفى - حدث «الوحى» (الغيبى) وبقصد استبعاد - تمهيداً لنفى - نبوة محمد كحقيقة وتخييلها كمجرد وسيلة اقتضتها «الخطة المرسومة والمدروسة والمنظمة» التى وضعها الجد (عبد المطالب) والتى - عند د. القمنى - لابد وأن يلتزم بها ويتحرك فى حدودها الحفيد (محمد بن عبد الله بن عبد المطلب) وهذا يحتاج منا إلى حديث آخر.

* * * *

(١٠٢) د. القمنى - «رب الزمان» - مرجع سابق - ص ٨٤.

(٦)
الضلع الثالث فى المثلث الإسلامى
(القرآن)
فى كتابات د. القمنى

فى كتابات ما بعد العودة إلى الكتابة هاجم د. سيد القمنى من أسماهم بـ «المتفقهين من أهل شئون التقديس المستفيدين من الدين فى مواقعهم الاجتماعية» والذين يرفعون القاعدة التليدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» . «لتشغيل القرآن ورب القرآن حسب الحال المرغوب، يتهزون به النهز. ويستنبطون منه حسب الطلب شهادات الشرعية للمواقف السياسية المتقلبة من النقيض إلى النقيض».

وأكد أن الذى «أعطى رجال الدين هذه الفرص والنهز» التى مكنتهم من «اختطاف القرآن وتحنيطه» هى «طريقة جمع المصحف التى اتبعتها اللجنة التى شكلها الخليفة عثمان (بن عفان) برئاسة زيد بن ثابت وأخذ الدكتور على هذه اللجنة أنها «لم تراع الترتيب الزمنى للآيات والأحداث. ولا جمعت الآيات - مثلاً - حسب نوع الموضوع كجمع الآيات القانونية معاً. والعبادية معاً. والتسبيحية معاً. والإرشادية معاً. إنما اتبعت (اللجنة) أسلوباً يبدأ بأطول السور ويتدرج حتى ينتهى بأقصرها. علماً أن قصار السور كانت هى الأولى زمناً . فتجد سورة مدنية تعقبها مكية تعقبها مدنية. وتتضمن السورة الواحدة خلطاً بين ما هو مكى وما هو مدنى. وإذا المنسوخ يتلو الناسخ. وآيات تبحث فى مواضيع لا رابط بينها . مما كان سبباً للتخبط وسوء الفهم عند المسلم العادى ووسيلة للانتهازية بسوء النية عند القائمين

على شئون التقديس فى بلادنا الذين (كما يقول الدكتور) يعلمون يقيناً أن ترتيب السور والآيات كان من عمل البشر ولا يتمتع بأية قدسية . ولم تذكر كتب السير أن الوحى نزل على زيد بن ثابت ولجنته ليرتبوها (الآيات والسور) على شكلها الحالى. وهكذا ظل الحال دون أى محاولة لإعادة النظر واتباع طريقة علمية فى ترتيب المصحف عن قصد مبيت. وتم إكساب الشكل قدسية المضمون مع إغلاقه بالضبة ووضع المفتاح بيد فقهاء السلطان».

ويطالب الدكتور بـ «رفع الإكليروس الإسلامى يدهم عن الإسلام . والتوقف عن التحريم والتكفير. حتى يمكن إعادة النظر والترتيب والتصويب دون خوف من اتهامات المروق والتخوين» ويضيف «على المسلم المؤمن قبول القرآن (ليس كما هو فى المصحف وإنما) كما كان فى تاريخيته. تلك التاريخية التى يرفضها الإكليروس ليظل ديناً خارج الزمان والمكان. وخشية الاعتراف بتطوره مع المتغيرات (. . .) مما قد يؤدى إلى إنكار المصدر الإلهى للقرآن. كما لو كانوا أحفظ عليه من الله (!) إضافة إلى الحرص التقليدى العجيب على مبدأ صلاحية القرآن لكل زمان ومكان. وهى التى تعنى عندهم تثبيته وتحنيطه وإجبار الواقع المتغير على الاتفاق مع القرآن وهو ثابت» وقد وضح «لكل ذى عقل» - كما يقول الدكتور - «أن الواقع يجهر بانتهاء هذه الصلاحية بهذا المفهوم على يد رجال الدين لعدم تحركها مع الزمن (. . . . والتى) تعلم الناس الكذب بالدين وللدين» لذلك فقد انتهى الدكتور إلى «أن الصلاحية الحقة تكون بفك لفائف التحنيط عن المقدس ليتكيف مع الواقع - وهو درس الإسلام الأول للأوائل - وليس العكس. فقانون الحياة والكون هو التغير الدائب الذى لا يمكن لأحد إيقافه عند نقطة زمنية لا يريد أن يريم عنها حراكا ولا سبيل سوى أن نتحرك نحن لنرتب ما بأيدينا (من قرآن) وفهمه (بعد إعادة ترتيب آياته وسوره) وفق ظرفنا الآنى.

ورغم أن د. القمني وصف ما قاله - ونقلناه - بـ «الحقائق» ووصف من سيقبلها بـ «المسلم العارف» و «المسلم المؤمن» ووصف من «ستزعجه» هذه «الحقائق» (القمنية) بالذى «يستخدم الإسلام وسيلة للكسب والمناصب والوجاهة والقرب من السلطان . أو اقتناص هذا السلطان» - [١٠٣] -. وهى - كما نرى - لغة أقل ما توصف به أنها غير علمية. ورغم إمكانية رد ما قاله د. القمنى - ونقلناه - إلى أصول استشراقية قصد أصحابها - بما قالوه - التشكيك فى إلهية النص القرآنى ذاته (وهذا حقهم سواء كمسيحيين أو كيهود أو كلادينيين).

رغم هذا. ولأننى - والحمد الله - لست من «فقهاء السلطان» الذى أجلسه د. القمنى «إلى جوار الملك مينا موحد القطرين وبانى أول دولة مؤسسات فى تاريخ الإنسانية. وإلى جوار محمد علي بانى دولة مصر الحديثة» - [١٠٤] - . وإنما أنا مجرد إنسان عادى جداً أوصلنى بحثى إلى معلومات شككتنى - بقوة - فى جدية د. القمنى كباحث وفى علمية كتاباته. وما توصلت إليه (سواء فى كتابات سابقة - للأسف - تهرب الدكتور من مناقشتها. أو فى الكتابات الحالية) يضطرنى - لقبول أو رفض ما قاله . د. القمنى عن حتمية اعادة النظر فى جمع وترتيب آيات وسور المصحف - إلى مراجعة مدى جدية وعلمية موقفه (المادى) من القرآن ذاته. وهل هو نص إلهى مقدس؟ أم هو نص بشرى يمكن إرجاع لغته ومضمونه إلى منابع بشرية؟.

وهذا يحتاج منا إلى بذل كل ما نستطيعه من جهد. ويحتاج من د. القمنى إلى ممارسة حقه الكامل فى الاختلاف مع ما سنتوصل إليه من نتائج نعتقد أنها «صواب يحتمل الخطأ» ويحتاج من القارئ إلى بعض الصبر.

* * * *

(١٠٣) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠١ - مايو ٢٠٠٢م ص ٣٤/ ٣٥.

(١٠٤) مجلة - «روز اليوسف» - العدد ٤٠٠٤ بتاريخ ٥ مارس ٢٠٠٥م ص ١٢.

حتى نتواصل مع مـا سبق. ولنبدأ فى دراسة موقـف د. القمنى من «القرآن». أرى - لنقترب كثيراً من عمق هذا الموقف - أن نبدأ بتأمل ما كتبه هذا الدكتور فى كتابه «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» عن «وعى عبد المطلب بن هاشم السياسى. وبعد نظره وحسه القومى فى قيـادته وفداً إلى اليمن برفقة ابن أخيه أمية بن عبد شمس - قبل النزاع المشار إليه - وحلفـائه. أبو زمعة جد أمية بن عبد الله بن أبى الصلت - وسيكون لأمـية هذا شأن - وخويلد الأسدى ابن أسـد بن عبد العزى - ومن الواجب ملاحظة امتداد ذلك التحـالف فى زواج حفيد عبد المطلب (النبى محمد) من السيدة خديجة بنت خويلد الأسدى» - (١٠٥)-.

ولأن د. القمنى - على غير الحقيقة - وصف طبعات كتابه (خصوصاً طبعته فى مجلد «الإسلاميات») بـ «المنقحة» والمعروف أن «التنقيح» هو «التشذيب والتهذيب» و «نقح الكلام: فتّشه وأحسن النظر فيـه. وقيل: أصلحه وأزال عيوبه» - (١٠٦)-. فمن الواجب ملاحظة:

أولاً: أن ما قاله د. القـمنى وكرره عن علاقة عبـد المطلب بن هاشم بأمية بن عبد شمس «ابن أخيه أمية». وعن تبريره لذهاب أمية مع عبد المطلب إلى اليمن بـ «قبل النزاع المشار إليه». هو - بدون تحامل - قول لا يصدر عن باحث عاقل. لأن الثابت لـيس فقط فى «سجـلات الأخبـاريين» التراثيـة بل وفى كتابات د. الـقمنى نفسه. أن عبـد شمس بن عبد مناف (والد أمية) هو «أخـو» (أى شقيق) هاشم بن عبد مناف (والد عبد المطلب). وأن «النزاع المشار إليه» . (الذى نراه مجرد أسطورة . ويلح د. القمنى على تخـييله كحقـيقة) كان - كـما قال د. القمنى نفـسه - بين «أمية وعمه هاشم».

---

(١٠٥) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - طبعة «دار سينا» ص ٤٥ - ومجلد «الإسلاميات» ص ٤٠.

(١٠٦) ابن منظور -«لسان العرب» - دار المعارف - القاهرة - جـ ٦ ص ٤٥١٦.

ولإصرار هذا الدكتور (العقلانى - التنويرى) على دقة وصواب ما قاله وكرره. فهل نتتظر منه حذف وقائع الصراع بين هاشم وابن أخيه أمية من كل كتاباته. وإسقاط شخصية هاشم من التاريخ ليحل محله ابنه عبد المطلب فى «عمومته» لأمية؟. وهل ننتظر منه نقل «نزاع» و «صراع» و «ثورة» أمية من زمن هاشم (الخرافى) ليوضع فى زمن عبد المطلب (الحقيقى) وليكون مع وضد عبد المطلب و «بعد» رحلته «القومية» إلى اليمن التى كانت «بعد مولد رسول الله بستتين» - كما اتفقت كل «السجلات الأخبارية» التى روت خبر الرحلة - ؟ أم أن هذا الدكتور - ولتبرير دقة وصواب ما قاله وكرره - سيعيد «تنقيح» تاريخ هذه المرحلة بجعل عبد المطلب شقيقاً لأبيه هاشم ليكون أيضاً شقيقاً لعمه عبد شمس. وبهذا «التنقيح» يكون عبد المطلب «عماً» لأمية؟ أم أن هذا الدكتور سيعيد - «تنقيح» تاريخ هذه المرحلة بتجاهل ما قاله هو فى نفس الكتاب عن موت هاشم وتركه «لولده عبد المطلب (ابن سبع سنوات وقيل ثمان) ينمو ويربو ويرضع الفروسية بين أخواله» فى يثرب - [١٠٧]- وذلك ليتمكن الدكتور من «مط» عمر هاشم ليكون معاصراً لرحلة ابنه عبد المطلب «القومية» ومعاصراً لمولد حفيد ابنه (محمد بن عبد الله) وبهذا«التنقيح» (المط) يعيد «النزاع المشار إليه» ليكون - كما يريد الدكتور - مع وضد هاشم عم أمية؟.

للحقيقة ولأن د. القمنى فى نفس كتابه - وبقدراته الخارقة - أمات عبد شمس قبل هاشم والثابت أنه مات بعده. وبنفس قدراته الخارقة جعل نزاع أمية مع عمه هاشم «بعد رحيل والده عبد شمس عن الدنيا» والثابت - فى «سجلات

(١٠٧) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - دار سينا ص ٤٣ - و «الإسلاميات» ص ٣٨ - وراجع الحلبى - «السيرة الحلبية» - دار المعرفة - بيروت - جـ ١ ص ١٠.

الأخباريين» أن نزاع أمية كان فى حياة والده -(١٠٨)- فأنا أكتفى بوضع علامة تعجب والانتقال إلى :

ثانياً: أن د. القمنى فى حديثه عن الوفد القرشى الذى - كما قال - قاده عبد المطلب إلى اليمن. تعمد نقل خبر هذه الرحلة «القومية» بدون توثيق. وهذا التعمد غير المبرر علمياً أغرانا بمراجعة هذا الخبر فى «سجلات الأخباريين» التى أخبرتنا بأن «خويلد الأسدى » و «أبو زمعة» لم يكونا فى الوفد القرشى المكون من عبد المطلب بن هاشم وأمية بن عبد شمس وعبد الله بن جدعان وأسد بن عبد العزى ووهب بن عبد مناف وقصى بن عبد الدار-(١٠٩)-. وأخبرتنا أيضاً بأن هذا الـ «أبو زمعة» لا وجود له فى آباء أمية بن أبى الصلت عبد الله بن أبى ربيعة بن عوف بن عقدة بن عزة بن عوف بن ثقيف -(١١٠)-.

وحتى لا نطيل. فنحن لن نجعل من هذه النقطة محلاً لخلاف. فليكن «أبو زمعة» جداً لأمية و «خويلد» هو رفيق الرحلة إلى اليمن - كما يريد د. القمنى - بل وليكونا حليفين لعبد المطلب. لأن د. القمنى يريد أن يجمع الثلاثة : عبد المطلب (جد «النبى») وخويلد (والد السيدة خديجة «الأرملة الثرية») وأبو زمعة (جد أمية «الشاعر») فى لقاء واحد بقصد التدليل على وجود تحالف بين السلف الثلاثة.

---

(١٠٨) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - دار سينا ص ٣٩ - و «الإسلاميات» ص ٣٥ وراجع ابن كثير - «البداية والنهاية» - جـ ٢ ص ٢٥٨- والطبرى - «تاريخ الأمم والملوك» - دار الريان - القاهرة - جـ ١ ص ٥٠٥.

(١٠٩) البيهقى - «دلائل النبوة» - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٥م - جـ ٢ ص ٩ - والإمام يوسف الصالحى الشامى - «سبل الهدى والرشاد فى سيرة خير العباد» - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامى - القاهرة الطبعة الأولى ١٩٧٢م - جـ ١ ص ١٤٦.

(١١٠) ابن كثير - «البداية والنهاية» - جـ ٢ ص ٢٢٥.

وليتمكن من مد هذه العلاقة إلى الخلف الثلاثة (محمد - خديجة - أمية) وتحميل الحفيد الهاشمى (محمد) مسئولية تغيير جوهرها من علاقة تحالفية إلى علاقة تكتيكية وأحياناً تآمرية.

فعند د. القمنى أن الحفيد الهاشمى الفقير وجد أنه ليبدأ فى تنفيذ خطة جده «المرسومة والمدروسة والمنظمة» والتى من وسائلها «الدين (. . .) والمال») كان يحتاج إلى مصدر «ثروى» يوفر له «الوقت الكافى والاطمئنان النفسى للانصراف من السعى وراء الرزق . إلى التفكير فى شئون قومه السياسية والدينية» - (١١١)-. فتزوج «الأرملة الثرية التى تكبره بنحو خمس عشرة سنة» (خديجة بنت خويلد) بعد خداع والدها وتغييبه عن الوعى (بالخمر) لانتزاع موافقته التى تنكر لها بمجرد استيقاظه. ووصل الأمر بالأب (المخدوع) إلى حد التظاهر ضد هذا الزواج فى شوارع مكة وبثقة - وتحديداً لتأكيد الخداع المحمدى - أشار الدكتور (الماركسى) إلى نقله لهذه المعلومة عن كتاب «البداية والنهاية» لابن كثير.

وبالفعل - بالرجوع إلى مرجع د. القمنى - وجدنا هذه المعلومة (الرواية) . ولكن ما وجدناه أيضاً (وأخفاه د. القمنى بقصد) أن هذه رواية ضمن روايات «جمعها» ابن كثير ليرجح عليها رواية أخيرة هذا نصها «قال المؤملى: المجتمع عليه أن عم خديجة عمرو بن أسد (وليس والدها) هو الذى زوجها محمداً. وهذا - فى رأى ابن كثير - هو الذى رجحه السهيلى وحكاه (رواه) عن ابن عباس وعائشة قالت: وكان خويلد مات قبل (حرب) الفجار» - (١١٢) -. أى قبل زواج محمد من خديجة بخمس سنوات.

---

(١١١) د. القمنى «الحزب الهاشمى» - دار سينا ص ٧٩ - و «الإسلاميات» ص ٧١.

(١١٢) نفس المرجع - دار سينا ص ٨٠ - و «الإسلاميات» ص ٧٢ - وقارن ابن كثير «البداية والنهاية» جـ ٢ ص ٢٩٩.

ونحن لن نسأل الدكتور عن علة امتناعه عن الإشارة إلى وجود روايات أخرى؟ أو عن المانع العلمى الذى حال بينه وبين القيام بواجبه كباحث إزاء الروايات المتناقضة؟. لأن الدكتور - فى تقديرى - أراد تثبيت رواية الخداع على أنها رواية وحيدة ومتواترة ولا يوجد ما يناقضها ليسهل عليه (كماركسى) الإيحاء بتخفف الحفيد الهاشمى من العبء الأخلاقى. والذهاب بعقولنا - كقراء له - إلى أن هذا الحفيد بعد عثوره على المصدر «الثروى» فى «الأرملة الثرية» (بنت خويلد حليف عبد المطلب ورفيقه فى رحلة اليمن) بدأ «يتابع خطوات جده» لتحقيق نبوته بالوحى. وهى - عند د. القمنى - خطوات قادت الحفيد إلى عثوره على «مصدر شعرى» للوحى فى شعر أمية بن أبى الصلت (حفيد أبى زمعة حليف عبد المطلب ورفيق رحلته إلى اليمن).

وهذا يقودنا الآن إلى قراءة - لتأمل - أهم ما ساقه د. القمنى للتدليل على صواب موقفه «المادى» من القرآن.

ونبدأ بما قاله عن صاحب «المصدر الشعرى»: «وهو أمية بن عبد الله بن أبى الصلت الذى تصله أمه رقية بنت عبد شمس بن عبد مناف ببيت عبد مناف بن قصى» - (١١٣)-. وجده أبو زمعة حليف عبد المطلب بن هاشم. وبجانب النسب والتحالف استطاع (رغم تنافس الحنفاء) أن يحتل مكانة بارزة كواحد من «تلامذة الحنيفية الكبار» بعد عبد المطلب «أستاذ الحنيفية الأول» وزيد بن عمرو بن نفيل الذى «يعد ثانى الرواد الحنيفيين أثراً وأكثرهم خطراً بعد عبد المطلب» و «حرم (أمية) على نفسه الخمر وتجنب الأصنام وصام والتمس الدين. وذكر إبراهيم وإسماعيل. وكان أول من أشاع بين القرشيين افتتاح الكتب والمعاهدات والمراسلات بعبارة:

---

(١١٣) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - طبعة «مصرية» ص ١٥ - و «الكرمل» ص ٤٨ - و «دار سينا» ص ٦٩ - و «الإسلاميات» ص ٦٣.

باسمك اللهم - استعملها النبى محمد ثم تركها واستعمل «بسم الله الرحمن الرحيم» وقد روى الأخباريون قصصاً عن التقاء أمية بالرهبان وتوسمهم فيه أمارات النبوة وعن هبوط كائنات مجنحة شقت قلبه ثم نظفته وطهرته تهيئة لمنحه النبوة» - (١١٤)-.

و «يعتبر أمية أحسن الحنفاء حظاً فى بقاء الذكر. فقد بقى كثير من شعره . وحُفظ قسط لا بأس به من أخباره. وسبب ذلك (ينقل د. القمنى عن د. جواد على بتحريف) هو بقاؤة إلى ما بعد البعثة واتصاله بتاريخ النبوة والإسلام اتصالاً مباشراً وملاءمة شعره بوجه عام لروح الإسلام. برغم أنه حضر البعثة ولم يسلم ولم يرض بالدخول فى الإسلام. لأنه كان يأمل أن تكون له النبوة ويكون مختار الأمة وموحدها. ولذلك برز كنموذج للاستقامة والإيمان والتطهر والزهد والتعبد وقد مات سنة تسع للهجرة بالطائف كافراً بالأوثان وبالإسلام» - (١١٥)-.

بجانب ما سبق فأمية - عند د. القمنى - ليس كأى فرد (قاعدى) فى تيار الحنفاء. لكنه واحد من أهم مجتهديهم لاستطاعته - بتفرد - نحت قاموسه الشعرى اللغوى الذى مكنه باقتدار من صياغة تعاليم «ملة عبد المطلب» (الحنيفية). لذلك ينقل الدكتور بانبهار من شعر أمية حول عقيدته فى البعث والحساب:

باتت همومى تسرى طوارقها ... أكف عينى والدمع سابقها

مما أتانى من اليقين ولم ... أوت براة يقصى ناطقها

أم من تلظى عليه واقدة النـ ... ـار محيط بهم سرادقها

أم أسكن الجنة التى وعد الأبـ ... ـرار مصفوفة نمارقها

(١١٤) نفس المرجع - والصفحات.

(١١٥) نفس المرجع - «مصرية» ص ١٦ - و «الكرمل» ص ٤٨ - و «دار سينا» و «الإسلاميات» ص ٦٥

وفى رب الحنيفية. ينقل:

إلـه العـــــالمين وكـل أرض ورب الراســيــات من الجـبــال

بناهـا وابتنى ســبــعــاً شــداداً بلا عـــمــد يرين ولاحــبــال

وعن عذاب الدار الآخرة. ينقل:

وســيق المجـرمــون وهم عــراة إلـى ذات المقـــامــع والـنكـال

فـنــادوا ويـلـنــا ويـلاً طــويـلاً وعـــجـوا فى ســلاسلهــا الطوال

فليســوا ميــتين فـيـستـريحـوا وكلـهم بحـــر الـنار صـــالى

وحل المـتــقـــون بدار صـــدق وعـــيش نـاعم تحت الـظلال[١١٦]

وبدون أن يكاشف قارئه بدوافع انبـهاره بشعـر أمية. وهل عاش - كـباحث - القلق العلمى بمراحل شكه وسـؤاله وبحثه المحايد والموضـوعى فى آراء العلماء فى شعر أمية والحنفاء لنرى هل انبهاره نتـيجة بحث؟ أم نتيجة لدوافع أيديولوجية؟ لم ير د. القمنى ضرورة علمية لهذه المكاشفة. واكتفى بتقديم هذه الأشعار بقوله «ليلحظ قارئنا أننا نستند هنا فى أمر هذا الشعر إلى مصادره الأصلية. إضافة إلى العودة إلى حل مسألة الانتحال فيه والأخذ بما انتهى الباحثـون لتأكيده غير منحول. فهى مهمة لها رجالها المتخصصون وإليهم مرجعنا فى هذا الأمر»[١١٧]. ليوحى بأن شعر أمية خارج المناقـشة. وأن «عدم انتحـاله» هو الرأى الذى انتهى إليه أهل الاخـتصاص. وذلك بغرض تأهيل عـقل قارئه لتلقى ما سـينقله عن د. جواد على «فى أكثـر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقـدات ووصف ليوم القيامة والجنة والنار. تشابه

---

(١١٦) نفس المرجع - «مـصـرية» ص ١٦ - و «الكرمل» ص ٤٨ - و «دار ســينا» ص ٦٩/ ٧٠ - و «الإسلاميات» ص ٦٤/ ٦٥/ ٦٧.

(١١٧) نفس المرجع - دار سينا ص ٦٧ - و «الإسلاميات» ص ٦١.

كبيـر وتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنهـا فى القرآن الكريم. بل نجد فى شعـر أمية اسـتخدامـاً لألفاظ وتراكيب واردة فى كـتاب الله والحديث النبـوى قبل المبعث. فـلا يمكن - بالطبع - أن يكون أمـية قد اقـتبس من القـرآن لأنه لم يكن منزلاً يومئـذ. وأما بعد السنة التـاسعة الهجـرية فلا يمكن أن يكون قد اقـتبس منه أيضاً. لأنه لم يكن حيـاً فلم يشهد بقية الوحى ولن يكون هذا الغـرض مقبولاً فى هذه الحال. ثم إن أحداً مـن الرواة لم يذكر أن أمية ينتـحل معانى القرآن وينسـبها لنفسـه. ولو كـان قـد فعل لمـا سكت المسلمـون عن ذلك. ولكان الرسـول أول الفاضـحين له» ويضـيف د. القمنى «وهـذا - أيضاً - مع رفض أن يكون شـعره منحولاً أو مـوضوعـاً من قبل المسلمـين المتأخـرين. لأن فى ذلك تكريماً لأمـية وارتفاعاً بشأنه وهو ما لا يقبل مع رجل كـان يهجو نبى الإسلام بشعره. ولا يبقى (فى رأى د. القمنى) سـوى أنه (أمية) كان حنيـفياً مـجتهداً اسـتطاع أن يجمع من قصص عصره وما كان عليه الحنفاء من رأى فـى شعره خاصة مع ما قاله بشأنه ابن كثير: وقيل إنه كان مستقيماً وإنه كان أول أمره (فى الجاهلية) على الإيمان. ثم زاغ عنه (بعـد الإسلام). ولا ريب (الكلام للقـمنى) أن الاسـتقامـة تفرز الاسـتقـامة وتلتقيها. وربما كتب (أمية) ما كتب إبان هذه الفترة التى حددها ابن كثير. ولا ريب أنها كانت قبل البعثة النبوية. لأنه بعدها - ولا شك - زاغ عن إيمانه واستقامته. إذ رأى الملك والنبوة تخرج من بين يديه بعد أن أعد نفسه لها طويلاً»[١١٨].

هذا - بالنص - ما قاله د. القـمنى عن أمية بن أبى الصلت. وما قـاله يحاصر عقـل القارئ بأن أمـية **أولاً**: «برز كنموذج للاسـتقامة والإيمـان والتطهر والزهد والتعبد». ثانياً: أنه كـان حنيفياً مجتهداً استطاع - بجـهده الفذ - أن يكتب ما كتب

(١١٨) نفس المرجـع - «المـصـرية» ص ١٨/١٧ - و «الكرمل» ص ٤٩ - و «دار سـيناء» ص ٧٤/٧٣ - و «الإسلاميات» ص ٦٩/٦٨.

من أشعار. **ثالثاً:** أن ما نقله من شعر أمية «غير موضوع». **رابعاً**: أن ما كتبه أمية (والذى جاء مطابقاً لما ورد فى القرآن) كتبه قبل البعثة النبوية. أى قبل نزول القرآن. ربما بسنوات. وكل هذا - كما نرى - يحصر عقل القارئ فى دائرة التسليم بالاحتمال المسكوت عنه. وهو استعانة النبى محمد بشعر أمية فى كتابة قرآنه.

ونكرر نحن لسنا ضد حق د. القمنى فى ممارسة الشك. وأن يصل شكه (كماركسى - مادى) إلى حد التشكيك فى القرآن. وإلى حد طرح شعر أمية كمنبع جاهلى لكتاب الإسلام المقدس فالدكتور فى شكه فى المنبع الإلهى للقرآن لم يكن الأول ولن يكون الأخير. لكن الفارق بينه وبين غيره من المستشرقين الذين اتفق معهم فى نفى إلهية القرآن وإثبات بشريته. أنهم طرحوا كل الاحتمالات على بساط البحث وناقشوا أدلة كل احتمال وخرجوا برأى يميل إلى أخذ محمد قرآنه من شعر أمية. وصاغوا هذه النتيجة فى أسلوب واضح ومعبر بدقة عن مقصودهم بحيث لا يحتمل تأويلاً أو معنى آخر غير الذى قصدوه. ومن هؤلاء المستشرقين كليمان هوار - بور - فردرش شولتيس - وبوضوحهم أتاحوا لعلماء العرب فرصة مراجعة هذا الرأى ونقده. ومن أشهر العلماء العرب الذين نقدوا هذا الرأى الاستشراقى د. طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» ود. شوقى ضيف فى كتابه «تاريخ الأدب العربى» المجلد الأول «العصر الجاهلى» ود. جواد على فى موسوعته «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام».

أما د. القمنى فقد ناقش بتوسع ونفى بيقين شبهة استعانة أمية بالقرآن. وسكت بلا مبرر منطقى أو علمى أو اخلاقى عن استكمال بحث شبهة استعانة محمد بشعر أمية واكتفى بقوله «ليس من الضرورى أن أستنتج ولكن القارئ يمكن أن

يستنتج ما أنتهى إليه. وبالتالى اعتمد كثيراً على القارئ فى استنتاج كثير من النتائج»[١١٩]. وحسب هذا القول القمنى فأبسط العقول ذكاء تستنتج من نفى الاحتمال الأول إثباتاً للاحتمال الثانى وهو أن الحفيد الهاشمى (محمد) استعان بشعر أمية واقتبس منه تراكيبه وألفاظه وادعى أن ما اقتبسه هو وحى الله إليه.

هنا. ولأن د. القمنى - كما مر بنا - فى سبيل تأكيد حقيقية الصراع الهاشمى - الأموى اقترف كل أنواع الحرام العلمى بدءاً من تزوير وتحوير وتحريف النصوص التراثية لإجبارها على أن تقول بحقيقية وتاريخية «ملة عبد المطلب» و«الأيديولوجيا الهاشمية» و«أهداف الحزب الهاشمى» فإذا كان النبى محمد هو - كما يريد د. القمنى - الحفيد الهاشمى الملتزم بخطط جده وأهداف حزبه. فأمية بن أبى الصلت (الشاعر) هو - كما صرح د. القمنى - «ابن رقية بنت عبد شمس بن عبد مناف» و«خاله» أمية بن عبد شمس الذى قاد الصراع الأموى ضد الحزب الهاشمى. أى أنه (الشاعر أمية) واحد من «كوادر» الحزب الأموى. ولأنه كذلك فقد فَضّل الكفر على الإسلام بسبب علاقته بسادات الحزب الأموى[١٢٠].

وعليه. فإذا صدقنا حجة د. القمنى فى نفى الاحتمال الأول: أن أمية لو كان ينتحل معانى القرآن وينسبها لنفسه «لما سكت المسلمون على ذلك. ولكان الرسول (الحفيد الهاشمى) أول الفاضحين له» وهى حجة قوية. لخصوصية علاقة أمية بالحزب الأموى فالعقل والمنطق و«ألف - باء» بحث علمى كانوا يفرضون على الدكتور («العلمانى حتى النخاع») بحث الاحتمال الثانى لكشف موقف أمية وحزب أخواله الأمويين من الحفيد الهاشمى الذى - حسب الاحتمال المسكوت عنه -

---

(١١٩) د. القمنى - «الأسطورة والتراث» - مرجع سابق ص ٢٨١.

(١٢٠) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - دار سينا ص ٧٠ - و «الإسلاميات» ص٦٥.

يستعين بأشعار ابن أختهم فى كتابة قرآنه. وهل سكت أمية على ما فعله محمد الهاشمى؟ وهل سكت الحزب الأموى وضحّى بهذه الفرصة لإجهاض الخطط الهاشمية بكشف المنبع الأموى للقرآن؟

كان يجب - علمياً ومنطقياً - على د. القمنى بحث هذه الجزئية الخطيرة والتنقيب فى كتب التراث عن وقائع ترصد موقف أمية والحزب الأموى.. ولكن - للأسف - لم يرد القمنى اقتحام هذه المنطقة لإنارتها. وفضّل أن يتحسس القارئ ما سكت عنه الدكتور التنويرى. ونحن أمام هذه الرغبة القمنية رجعنا إلى المراجع التاريخية للبحث والتنقيب عن الموقف الأموى (الشاعر والحزب) لنمسك بالموقف القمنى.

ونبدأ بموقف أمية الذى رواه ابن كثير. والذى لا نشك فى علم د. القمنى به. والذى - أيضاً - لا نشك فى تجاهله المتعمد لهذه الواقعة التى تسجل اللقاء الوحيد - فى حدود علمى - الذى جمع بين النبى محمد والشاعر أمية.. فقد روى ابن كثير أن أمية لما قدم من البحرين إلى مدينته الطائف «قال لأهلها: ما يقول محمد بن عبد الله؟ قالوا: يزعم أنه نبى. هو الذى كنت تتمنى.. فخرج أمية حتى قدم مكة فلقيه فقال: يا ابن عبد المطلب ما هذا الذى تقول؟ (رد الرسول) أقول: إنى رسول الله وأن لا إله إلا الله. قال أمية: أريد أن أكلمك فعدنى غدا. قال الرسول: فموعدك غداً. قال أمية: فتحب أن آتيك وحدى أو فى جماعة من أصحابى وتأتينى وحدك أو فى جماعة من أصحابك؟ فقال الرسول: أى ذلك شئت. قال أمية: فانى آتى فى جماعة فأتِ فى جماعة. فلما كان الغد غدا أمية فى جماعة من قريش. وغدا رسول الله معه نفر من أصحابه حتى جلسوا فى ظل الكعبة.. فبدأ أمية فخطب ثم سجع ثم أنشد الشعر (كل ذلك لإظهار قدراته وتعجيز النبى) حتى إذا فرغ من الشعر قال أمية: أجبنى يا ابن عبد المطلب. فقال

رسول الله: بسم الله الرحمن الرحيم. ﴿يس ① وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾.. حتى إذا فرغ منها وثب أمية يجر رجليه.. فتبعته قريش يقولون: ما تقول يا أمية؟ قال: أشهد أنه على الحق»[١٢١].

هذا هو اللقاء الذى تجاهله د. القمنى (ولم يجهله). وأعتقد أن هذا الدكتور (الذى ينادى بإعادة ترتيب آيات وسور القرآن). أكيد يعرف أن سورة «يس» - التى تحدى بها النبى «خطابة» و«سجع» و«شعر» أمية - تبلغ آياتها ثلاثا وثمانين آية. وأن الآية ٦٩ تقول: «وما علمناه الشعر وما ينبغى له. إن هو إلا ذكر وقرآن مبين». والذى يمكننا فهمه من سياق رواية ابن كثير. أن أمية استمع إلى هذه الآية من الرسول نفسه. ولم يكتشف (رغم كفره) ما اكتشفه الدكتور التنويرى (رغم إسلامه). «التشابه الكبير والتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً بين شعره والقرآن. لذلك شهد أمية - أمام الجماعة التى رافقته من قريش (وربما من الحزب الأموى) - بأن محمداً «على الحق». ليس هذا فقط. بل والثابت أيضاً أن أمية بعد سبع سنوات من هذا اللقاء وهذه الشهادة ذهب ليعلن إسلامه «ولكن بعض أهل مكة علموا بمسيره فأرادوا رده عن غايته» ليس بكشفهم له استعانة الحفيد الهاشمى بشعره وإنما بإحياء العصبية الجاهلية فى قلبه وتذكيره بمن قُتِل فى غزوة بدر من زعماء الحزب الأموى[١٢٢].

وما تجاهله د. القمنى - ونقلناه هنا - يضع عقولنا على حقيقة أن هذا الدكتور - للأسف - لم يحركه العلم للبحث عن حقيقة. وإنما تحرك وحركه هدف واحد ووحيد هو التشكيك فى فكرة الوحى «الغيبية» لتناقضها مع «ماديته». لذلك لم

(١٢١) ابن كثير - «البداية والنهاية» جـ ٢ ص ٢٣٠.

(١٢٢) ابن هشام - «السيرة النبوية» - تحقيق د. محمد فهمى السرجانى - المكتبة التوفيقية - القاهرة جـ ٢ ص ٦٣٣.

يكتف بتجاهل معلومة تاريخية كانت - على الأقل - كفيلة بترشيد رأيه. لكنه - وبقصد - اقترف جريمة تحريف نصوص مرجعه ليوهم القارئ بأن «د. جواد على» يشاركه هذا الرأى «المادى» فى القرآن.

هنا. ولأن د. جواد على يعد واحداً من أهم العلماء العرب الذين نقضوا هذا الرأى بعمق وحياد وموضوعية العالم الباحث عن الحقيقة. وأفرد لمناقشة هذه الشبهة الاستشراقية عشرات الصفحات فى عمله الموسوعى عن تاريخ العرب قبل الإسلام. فنحن سنحاول نقل «بعض» ما كتبه فى فصل «الحنفاء» لنقارنه بما نقله د. القمنى.

يقول د. جواد «فى أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر (أمية بن أبى الصلت) من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيامة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن الكريم. بل نجد فى شعر أمية استخداماً لألفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله وفى الحديث النبوى. فكيف وقع ذلك؟ وكيف حدث هذا التشابه؟ هل حدث ذلك على سبيل الاتفاق أو أن أمية أخذ مادته من القرآن الكريم؟ أو كان العكس. أى أن القرآن الكريم هو الذى أخذ من شعر أمية فظهرت الأفكار والألفاظ التى استعملها أمية فى آيات الله وسوره؟ فكتاب الله إذن هو صدى وترديد لآراء ذلك الشاعر(..) أو أن كل شىء من هذا الذى نذكره ونفترضه افتراضاً لم يقع وإن ما وقع ونشاهده سببه أن هذا الشعر وضع على لسان أمية فى الإسلام. وأن واضعيه حاكوا فى ذلك ما جاء فى القرآن الكريم فحدث لهذا السبب هذا التشابه؟».

بعد طرح تساؤلاته بدأ د. جواد بهدوء العالم فى مناقشة هذه الاحتمالات فقال عن الاحتمال الأول «وهو فرض أخذ أمية من القرآن. فهو احتمال إن قلنا بجوازه

ووقوعه. وجب حصر هذا الجواز فى مدة معينة وفى فترة محدودة تبتدئ بمبعث الرسول وتنتهى فى السنة التاسعة من الهجرة وهى سنة وفاة أمية بن أبى الصلت. أما ما قبل المبعث فلا يمكن بالطبع أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن. لأنه لم يكن منزلاً يومئذ. وأما بعد السنة التاسعة فلا يمكن أن يكون هذا الفرض مقبولاً معقولاً فى هذه الحالة. . إلا إذا أثبتنا بصورة جازمة أن شعر أمية الموافق لمبادئ الإسلام ولما جاء فى القرآن قد نظم فى هذه المدة المذكورة أى بين المبعث والسنة التاسعة من الهجرة (. . .) ولكن من فى استطاعته تثبيت تواريخ شعر أمية وتعيينه. وتعيين أوقات نظمه؟ إن فى استطاعتنا تعيين بعضه من مثل الشعر الذى قاله فى مدح عبد الله بن جدعان أو معركة بدر. ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك بالغالبية منه وهى غالبية لم يتطرق الرواة إلى ذكر المناسبات التى قيلت فيها. ثم إن بعض هذا الكثير مدسوس عليه مروى لغيره. وبعضه إسلامى فيه مصطلحات لم تعرف إلا فى الإسلام. فليس من الممكن الحكم على آراء أمية الممثلة فى شعره هذا بهذه الطريقة. ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية كان ينتحل معانى القرآن الكريم وينسبها إلى نفسه. ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون عن ذلك. ولكان الرسول أول الفاضحين له».

وبعد نفيه لاحتمال أخذ أمية من القرآن يقول د. جواد «يبقى لدينا افتراض آخر: هو أخذ القرآن الكريم من أمية. وهو افتراض ليس من الممكن تصوره. فعلى قائله إثبات أن شعر أمية فى هذا الباب هو أقدم عهداً من القرآن. وتلك قضية لا يمكن إثباتها أبداً. ثم إن قريشاً ومن لف لفها ممن عارضوا الرسول لو كانوا يعلمون ذلك ويعرفونه لما سكتوا عنه. ولقالوا له: إنك تأخذ من أمية كما قالوا له: إنك تأخذ من غلام نصرانى كان مقيماً بمكة. وإليه أشير فى القرآن بقوله: «ولقد نعلم أنهم يقولون

إنما يعلمه بشر. لسان الذى يلحدون إليه أعجمى. وهذا لسان عربى مبين» (. . .) ولم يشيروا إلى أمية بن أبى الصلت. ثم إن أمية نفسه لو كان يعلم ذلك أو يظن أن محمداً إنما أخذ منه لما سكت عنه وهو خصم له ومنافس عنيد أراد أن تكون النبوة له. وإذا بها عند شخص آخر ينزل الوحى عليه. ثم يتبعه الناس فيؤمنون بدعوته. أما هو فلا يتبعه أحد. هل يعقل سكوت أمية لو كان قد وجد أى ظن - وإن كان بعيداً - يفيد أن الرسول قد أخذ فكرة منه؟ لو كان شَعَرَ أمية بذلك لنادى به حتماً»(١٢٣).

ويؤكد د. جواد: «أما أنا فأرى أن مرد هذا التشابه والاتفاق إلى الصنعة والافتعال. لقد كان أمية شاعراً ما فى ذلك شك لإجماع الرواة على القول به. وقد كان ثائراً على قومه ناقماً عليهم لتعبدهم للأوثان. وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية. ولكن لا أظن أنه كان واقفاً على كل التفاصيل المذكورة فى القرآن وفى الحديث عن العرش والكرسى. وعن الله وملائكته. وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك. إن هذا الذى أذكره شيء إسلامى خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود ولا النصارى ولا عند الأحناف. فوروده فى شعر أمية وبالكلمات والتعابير الإسلامية هو عمل جماعة فعلته فى عهد الإسلام ووضعته على لسانه كما وضعوا أو وضع غيرهم على ألسنة غيره من الشعراء والخطباء». ويمضى د. جواد فيقول «وتتبين آية الوضع فى شعر أمية فى عدم اتساقه وفى اختلاف أسلوبه وروحه. فبينما نجد شعره المنسوب إليه فى المدح أو فى الرثاء أو فى الأغراض الأخرى مما ليس لها صلة مباشرة بالدين فى ديباجة جاهلية على نسق الشعر المنسوب إلى شعراء الجاهلية نجد

(١٢٣) د. جواد على - «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» - مرجع سابق جـ ٦ ص ٤٩٠/ ٤٩٢

القسم الديني منه والحكمي في أسلوب بعيد عن هذا الأسلوب وبعيد عن الأساليب المعروفة عن الجاهليين. أسلوب يجعله قريباً من شعر الفقهاء والصوفيين المتزمتين» ويقول: «وأثر الوضع على بعض شعر أمية واضح ظاهر لا يحتاج إلى دليل. وهو وضع يثبت أن صاحبه لم يكن يتقن صنعة الوضع جيداً»[١٢٤].

هذا بعض ما قاله د. جواد علي وسكت د. القمني عن نقله بقصد التشكيك في المصدر الإلهي للقرآن وإرجاعه إلى مصدر بشري (جاهلي) هو - كما يرى - الشعر المنسوب لأمية بن أبي الصلت. ونحن لسنا ضد حق د. القمني (المادي) في أن يذهب هذا المذهب. وأن يشارك المستشرقين رأيهم في القرآن. فالدكتور بما فعله كان يتسق تماماً مع «ماديته» الفلسفية. ولكننا ضد توسله بالكذب والتحريف والتحوير والتزييف والتقول على المراجع التاريخية بما لا تقوله لإجبارها على أن تقول بما يريده (كمادي).

وما انتهينا إليه يعيدنا بقوة إلى ما قاله د. القمني - ونقلناه - أن كتب السير «لم تذكر أن الوحي نزل على زيد بن ثابت ولجنته ليرتبوا آيات وسور القرآن على شكلها الحالي» وأن بقاء «الحال دون أي محاولة لإعادة النظر واتباع طريقة علمية في ترتيب آيات وسور المصحف» كان «عن قصد مبيت» لـ«إكساب الشكل قدسية المضمون. مع إغلاقه بالضبة ووضع المفتاح بيد فقهاء السلطان» فقد وجد الدكتور أنه «لا سبيل سوى أن نتحرك نحن لنرتب ما بأيدينا (من قرآن) وفهمه (بعد إعادة ترتيب آياته وسوره) وفق ظرفنا الآني».

ولأن الدكتور - حتى الآن - اكتفى بإطلاق دعوته. وتوقف عن «التحرك» لإنجازها. وتركنا - كقراء له - لا نعرف سبب توقفه عن إنجاز هذا الترتيب الذي

(١٢٤) نفس المرجع جـ - ٦ ص ٤٩٧.

سيضع اسمـه إلى جانب أسماء «فايل» و«نولديكى» و«شفـالى» و«بلاشير». . إلخ: هل لأنه - حتى الآن - لم يوفق فى سرقـة «المفتاح» من «يد فقهـاء السلطان» ليبدأ فى تكسيـر باب «قدسـية الشكل» القرآنى؟ أم لأنه - حـتى الآن - لم يستـقر على تفضيل وتبنى ترتيب واحد من الترتيبات الاسـتشراقية لسور القرآن؟ أم لأنه - حتى الآن - ينتظر أن يخصه الوحى بالنزول عليه وتمكينه من إنجاز هذا الترتيب؟

فحتى يأتينا الدكـتور بإجابات جادة عن هذه التسـاؤلات. أستطيع القول بأنه - فى كل كتاباته المنشـورة - تعمد «تشغيل القرآن ورب القرآن» لإجـبارهما على منح «شهادات الشرعية» لموقفه «المادى» - وللدقة - «المعادى» لنبى القرآن. وهذه «بعض» - وأكرر «بعض» - أدلتى.

* * * *

بعد أن حرّف د. سيد القمنى نصوص مراجعه لإثبات حدوث الخداع فى زواج الحفيد الهاشـمى محمد من «الأرملة الثرية» خديجة. تجاهل الدكـتور ما كان يقوله كفـار قريش فى جدالهـم مع النبى «إنك تقوم فى الأسواق وتلـتمس المعايش كـما نلتمـسها»[١٢٥]. وهذا التجاهل لهذا القول كان بقـصد تأكيد أن هذا الحفيد الذى استحل العيش على مال زوجته «الثرية». لم يتورع عن سرقة قرآنه من شعر أمية بن أبى الصلت و«كـأسوة» لـ«فـقهـاء السلطان» لن يكتف بسرقـة القرآن لكـنه سيـقوم «بتشغيله» لتغطية «مواقفه السياسية المتقلبة من النقيض إلى النقيض».

فعند د. القمنى أن هذا الحفيد فى بداية دعوته «لم يخرج آنذاك عن أطر عرف قريش المسنون فى حرية الاعتقاد. فلم يجبـر أحداً لاعتناق دعوته. . كما لم يحاول فرضها أو اعتبارها الديانة الوحيدة الواجب اعتناقـها» وبثقة استشهد (الدكتور) على

(١٢٥) ابن كثير - «البداية والنهاية» - جـ ٣ ص ١٠٠.

صواب ما قاله بالآيات ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ (الكافرون - آية ٦) و﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِين﴾ (يونس - آية ٩٩) و﴿إِنْ أَنتَ إِلاَّ نَذِيرٌ﴾ (فاطر - ٢٣) ﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ (الأنعام - آية ١٠٧).

هذا فى نص «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» المنشور ككتاب. أما فى نفس النص المنشور كدراسة فى مجلة «مصرية» (العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م - ص ١٨/ ١٩) فقد استشهد على التزام الحفيد (محمد) فى بداية دعوته بسنة قريش فى حرية الاعتقاد بالآيات ﴿لا إكراه فى الدين﴾ (البقرة - آية ٢٥٦) و﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة - آية ٦٢). ويمضى الدكتور فيقول «بل وأكدت الآيات أن الله قال لعيسى بن مريم: ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (آل عمران - آية ٥٥) وعليه فليحكم اليهود بكتابهم المقدس. وليحكم النصارى بإنجيلهم فالآيات كما يقول الدكتور - تعجب قائلة: ﴿كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ (المائدة - آية ٤٣) ويحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة - آية ٤٧).

فى هذه الفترة التى تسودها «حرية الاعتقاد» وهى من «القواعد التى سنّها الملأ (الطبقة التاجرة) وقعّدها الأسلاف» كان الحفيد الهاشمى «يدفع الأمر نحو غايته ونضوجه لصالح الطبقة التاجرة» ولكن هذه الطبقة إزاء رؤية قاصرة رفضت من محمد رفضه «الدعوة لقواعد التجارة السارية» ورفضت شرطه «أن يمر الإيمان الصحيح عبر الإيمان به كرسول لإله واحد» وإزاء هذا الموقف نقل الحفيد (النبى) توجهه الاستراتيجى من «دفع الأمر لصالح الطبقة التاجرة» إلى وجهة أخرى مرحلية

تحول بموجبها «نحو المستضعفين والمعدمين والعبيد» وبجانب هذا انقلب على قاعدة «حرية الاعتقاد» التى سنّها الملأ لينزع عنهم صفة أنهم أهل الله التى ترتبط بمصالحهم التجارية. فأخذ الحفيد ينادى أهل مكة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ (الكافرون - آية ١) رغم تأكيده «من قبل» أنهم يؤمنون بالله. ويستشهد على إيمان أهل مكة بالله بالآيات ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ (العنكبوت - آية ٦١) و﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ۝٨٦ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ﴾ (المؤمنون - آية ٨٦/ ٨٧) و﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (الزخرف - آية ٩). وبتكفيره للمكيين بعد اعترافه «من قبل بإيمانهم «تحول الحفيد من الصبر الجميل إلى الهجوم» خصوصاً بعد تأكده من وقوف الحزب الهاشمى «معه ينصره وينتصر به»[١٢٦].

هنا. ولموقف د. القمنى العنيف من «اجتزاء أى نص من بين النص القرآنى. ونزعه من سياقه مع باقى الآيات وسحبه من لحظته التاريخية التى سببته لدعم أى موقف آنى نفعى حسب المصلحة المراد تحقيقها» وهذا الاجتزاء - النزع - السحب (عند الدكتور) هو عملية «تزييف وتدليس وتخديم انتهارى للنص الدينى». ولإنهاء الاستخدام النفعى والانتهارى فقد انتهى الدكتور إلى تأكيد الحاجة الشديدة إلى «التعامل مع النص (القرآنى) بوضعه معبراً عن واقعه فى حقل موضوعى للأحداث أبان ثلاثة وعشرين عاماً هى زمن تواتر ذلك الوحى. وهو - فى رأيه - ما يستدعى عملاً دءوباً يربط حقل الأحداث بتصنيف الآيات المكى منها والمدنى مرتبطاً بظرف كلا المدينتين وواقع البشر فيها»[١٢٧].

---

(١٢٦) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - دار سينا - ص ٨٩.

(١٢٧) د. القمنى - «رب الزمان» - مرجع سابق - ص ١٣٦.

ورغم اختـلافنا الجذرى مع دلالات وغايات هذا الموقـف القمنى. الذى - فى رأينا - لا يتنافر مع إرجاعه للقرآن إلى مصدر بشرى - شعرى - جاهلى. بل يتفق معـه بتأكيـده لـ «تاريخية النص» والتى تعنـى - عند الدكتور - أن «القـراءة الزمنية والمكانية (التاريخـية) للآيات هى الأمثل» لأنها - وفقط - «كانت صـالحة فى زمانها متوافقة مع واقعها منسجمة مع محيطها». وأى دعوة إلى «تطبيقها اليوم تصبح عزفاً نشازاً يفتئت على الله وعلى قرآنه» (المسروق من شعر أمية بن أبى الصلت). وبهذه «التاريخية» (أى نسبـية و«ظرفية ومكانية» القرآن) تنعدم صلاحـيته لكل زمان ومكان و«تظل الآيات (فقط) معبرة عن زمن (مضى) وحدث فى تاريخ المسلمين»[١٢٨]. فهذا الموقف يغـرينا بمحاولة رؤية كيفية تعـامل د. القمنى مع النص القرآنى - على الأقل - فى توثيقه لموقف الحفيد (النبى) التكتـيكى من «حرية الاعتقاد». ونرجو من القـارئ أن يرجع إلى الآيات التى استـشـهد بهـا د. القـمنى. والتى - فى رأيه - شهـدت على التـزام الحفـيد الهـاشمى «فى بداية دعـوته» بسنة قريش فى «حـرية الاعتقاد».

ونبدأ بالآيات المثبتة فى نص مجلة «مصرية». فنقول: إن سورة «البقرة» هى أول سورة مدنيـة. وآل عمران هى الثالثة فى ترتيب نزول القـرآن المدنى. والمائدة مدنية وتحتل رقم (٢٦) فى ترتيب النزول. ومدنيـة هذه السور حقيقة لا يحـتاج العلم بها إلى إلمام بأية علوم قرآنية. وإنما يحتـاج - وفقط - إلى الاطلاع على فهرس السور فى أى طبعة للمصحف. وأيضاً هى حقيقة يجب أن تكون معلومة بالضرورة لرجل لا يحدثنا فقط عن الحقل الموضوعى للأحداث. بـل ويحدثنا - بيقينية - عن نتائج أبحاثه المقارنة التى أوصلتـه إلى مصدر شعرى - بشرى للقـرآن. فهذا الرجل الذى

---

(١٢٨) مجلة «روز اليوسف» - العدد رقم ٣٩٦٤ - بتاريخ ٢٩ مايو ٢٠٠٤م - ص ٧٠.

يتحدث بهذه اليقينية الفجة كان يجب عليه أن يطلع على فهرس الكتاب الذى ينفى منبعه الإلهى وذلك حتى لا يضع استشهاداته تحت أوصاف «التزييف والتدليس والتخديم الانتهازى للنص الدينى». وحتى لا يدفعنا إلى الظن بأنه ربما أخذ هذه الآيات من كتابات أخرى غير المصحف.

وإلى جانب هذا. فاستشهاده بهذه السور (البقرة - آل عمران - المائدة) لا يثبت فقط جهل الدكتور بـ«المكى والمدنى» و«ربط هذا التصنيف بظرف كلا المدينتين». إنما - والأخطر - يؤكد بيقين أن هذا الدكتور كان يفتقد أدنى درجات الوعى وهو «ينقش» بجهل آيات مدنية. وفوق هذا تتحدث عن يهود ونصارى وحكم توراة وحكم إنجيل لتوثيق سياق يفترض أنه يرصد علاقة الحفيد الهاشمى (محمد) والملأ القرشى فى حقل أحداث مكى. وفى لحظة تاريخية حددها الدكتور بـ«بداية الدعوة».

وازاء هذا «التعامل (القمنى) مع النص القرآنى بوصفه معبراً عن واقعه فى حقل موضوعى للأحداث» نضع علامة تعجب. وفى الحالة القمنية لابد وأن تتحول علامة التعجب إلى علامة استفهام ضخمة لأن الدكتور - كما أثبتنا - فى نشره لهذه الدراسة ككتاب (طبعة أولى ١٩٩٠م) قد استبدل هذه الآيات المدنية بآيات أخرى من سور أخرى تتحدث أيضاً عن التزام الحفيد (محمد) بحرية الاعتقاد وهى سور «الكافرون» و«يونس» و«فاطر» و«الأنعام».

ونحن لسنا ضد حق د. القمنى فى استبدال استشهاداته. لكن الذى لفت نظرى - أثناء بحثى فى طبعات كتاب «الحزب الهاشمى» - أن هذا الاستبدال أو «التنقيح» لم يتم أولاً فى طبعة الكتاب الأولى ١٩٩٠م. وإنما تم فى طبعته كدراسة فى مجلة «الكرمل» - الفلسطينية - (عدد ٣١ سنة ١٩٨٩م). وأن الدكتور وهو يثبت فى

الهوامش أسماء السور الأربعة تعمد كتابة كلمة «مكية» بعد اسم كل سورة. والملفت أكثر أنه - بعد هذا - استشهد بثمانية استشهادات قرآنية أخرى ولم يكتب بعد أى استشهاد إن كانت سورته مكية أم مدنية.

ونحن أمام هذا التعمد الذى لا نستطيع التكهن بدوافعه. وهل هى دوافع نفسية أم قصد بها التعالم والتحدى؟ لا نملك سوى إخباره بأن المرحلة المكية مرحلة طويلة زمنياً تمتد إلى ١٣ سنة من عمر الدعوة. وأن السور المكية كثيرة تبلغ بالضبط ٨٦ سورة وحسب رؤية د. القمنى «المادية» فلكل سورة لحظتها التاريخية التى سببتها والتى عبرت عن واقعها فى حقلها الموضوعى للأحداث». وحسب هذه الرؤية فليست كل سورة مكية يجوز لنا الاستشهاد بها على كل المرحلة المكية. وهنا نسجل ترتيب نزول هذه السور فى القرآن المكى. سورة «الكافرون» ترتيب نزولها الـ١٨ - و«يونس» ترتيب نزولها الـ٥١ - و«فاطر» ترتيب نزولها الـ٤٣ - و«الأنعام» ترتيب نزولها الـ٥٥.

ولعلمنا أن د. القمنى استشهد بهذه السور لتشهد آياتها على قبول محمد «المؤقت» لعرف قريش المسنون فى «حرية الاعتقاد». ولتشهد أيضاً على أن بداية الانقلاب المحمدى على هذا العرف كانت بتكفيره للمكيين بآية ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ (الكافرون - آية ١)(١٢٩). وفى حدود هذا. يفترض أن تكون سور «يونس» و«فاطر» و«الأنعام» قد نزلت قبل تكفير الحفيد الهاشمى للمكيين. أى قبل نزول سورة «الكافرون» لتشهد هذه السور - كما أراد القمنى من آياتها - على أن محمداً «لم يخرج آنذاك عن أطر عُرف قريش المسنون فى حرية الاعتقاد». وهذا الافتراض مستحيل على كل المستويات التاريخية والدلالية. بل ومستحيل فى حدود

---

(١٢٩) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - دار سينا - ص ٨٣.

رؤية د. القمنى لـ«تاريخية النص القرآنى» لاستحالة نزع أو سحب هذه السور من لحظتها التاريخية المتأخرة نسبياً فى عمر الدعوة المكى لتعبر له عن واقع آخر فى لحظة تاريخية أخرى متقدمة جداً ومحدودة بـ«بداية الدعوة».

ورغم هذه الاستحالة العقلية والدلالية والتاريخية فالذى يفهم من سياق د. القمنى أنه قال بهذا المستحيل. ليس هذا فقط بل حاول تقطيع أوصال (آيات) سورة «الكافرون» ليلقى فى وجه القارئ بآيتها الأخيرة ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ كدليل قمنى على قبول الحفيد (النبى) لحرية الاعتقاد كسنة قرشية. ويلقى فى وجه القارئ بآيتها الأولى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ كدليل قمنى على انقلاب الحفيد (التكفيرى) على هذه الحرية. ليس هذا فقط بل حاول د. القمنى تفريغ آية ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ من معناها الحقيقى الذى يدل بقوة على قبول الإسلام (الرسول - الرسالة) لتعددية دينية مبدئية تؤكد بوضوح شديد صعوبة تمييع الحدود العقيدية الفاصلة بين رؤية هذه الأديان المتعددة لله ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾. ولهذا الوضوح فى الموقف العبادى والعقيدى فالتعددية الدينية هى تعددية إيمان وكفر. إيمان برؤية «الأنا» لله. وكفر برؤية «الآخر الدينى» لله. وهكذا بالنسبة للآخر الدينى. فهو مؤمن برؤيته لله وكافر برؤيتى لله. ولهذا كان الأمر الإلهى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ أمراً منطقياً بدأت به السورة وتلته بنفى واحدية العبادة لاختلاف الرؤية للمعبود. وختمته بإقرار «التعددية الدينية» كمبدأ إسلامى قال به القرآن المكى وأيضاً قال به القرآن المدنى.

وتفريغ د. القمنى لآية ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ من أبعادها السابقة. كان بقصد إظهار أن هذه التعددية هى فى الواقع المكى واحدية دينية يتفق فيها المسلم والجاهلى على الإيمان برؤية واحدة لله. ويختلف فيها المسلم والجاهلى فقط على الإيمان

بمحمد كرسول. وذلك لتخييل أن تكفير الحفيد الهاشمى للمكيين (﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾) لم يكن تعبيراً عن واقع مكى. وإنما كان انقلاباً محمدياً على محمد نفسه الذى - فى رأى د. القمنى - أكد «من قبل» نزول سورة «الكافرون» على إيمان أهل مكة بالله. ويستشهد (الدكتور) على إقرار محمد بإيمان أهل مكة بالآية ٦١ من سورة «العنكبوت» والآيات ٨٦ - ٨٩ من سورة «المؤمنون» والآية ٩ من سورة «الزخرف» (سبق نقل هذه الآيات). وهذا يعنى أن هذه السور نزلت «قبل» سورة «الكافرون».

وهنا يعيدنا د. القمنى إلى موقفه الذى يُجرّم اجتزاء ونزع وسحب أى نص قرآنى من لحظته التاريخية التى سببته. وبدون تطويل نذكّر القارئ بأن سورة «الكافرون» تحتل رقم ١٨ فى ترتيب نزول القرآن المكى. ونخبره بأن سورة «الزخرف» تحتل رقم ٦٣ و «المؤمنون» رقم ٧٤ و«العنكبوت» رقم ٨٥ فى ترتيب القرآن المكى. وببراءة نسأل الدكتور: هل قوله بقبلية هذه السور (أرقام ٦٣ - ٧٤ - ٨٥) على سورة «الكافرون» (رقم ١٨) ينطبق عليه حكمه بأنها عملية «تزييف وتدليس واستخدام انتهازى للنص الدينى لدعم موقف آنى نفعى؟ أم أن قوله بقبلية هذه السور هو محاولة ماركسية - علمانية لإصلاح وتقويم النص القرآنى الذى أصابه «الانحراف والعثار»؟[١٣٠].

للحقيقة. أياً كان رأى أو حكم أو إجابة د. القمنى. فاليقينى أن الدكتور لو تعامل مع سور وآيات القرآن بجدية لعلم أن حكم القرآن (الله - الإسلام - محمد) بكفر أهل مكة سابق لسورة «الكافرون». وأن تكفير أهل مكة لا تشوبه شبهة الانقلاب على اعتراف قرآنى سابق بإيمانهم بالله. لأن الله فى التصور المكى (الجاهلى) له

(١٣٠) مجلة «الطريق» (اللبنانية) - العدد الأول لسنة ١٩٩٧م - ص ٢٣.

«بنين وبنات» («الأنعام - آية ١٠٠ - النحل آية ٥٧» و«الصافات» - آيات ١٤٩/ ١٥٢) ﴿وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا﴾ الصافات - آية ١٥٨). وهذا التصور يباين ويناقض التصور الإسلامى لله. ولكن د. القمنى - للأسف - لم يرد التعامل العلمى. لأن هذا لن يبلغه غايته. فتعامل مع النص القرآنى بانتهارية ليستنطق آياته بما يريد تخييله كلحظة «درامية» خرج فيها الحفيد الهاشمى عن وعلى قبوله «التكتيكى» لحرية الاعتقاد إلى موقفه «الاستراتيجى» التكفيرى.. وذلك بعد تأكده من وقوف حزبه الهاشمى «معه ينصره وينتصر به».

والمدهش فى أمر د. القمنى أنه لم يقف عند حد جهله الفاقع بالمكى والمدنى فى القرآن. لكنه اخترق سقف الجهل وتحرك بكتاباته فى فضاء عدائى أو عبثى لإثبات أنه بعد انقلاب الحفيد الهاشمى على «حرية الاعتقاد» ووصفه للمكيين بـ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ (بعد أن كان يقول لهم ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾) انقلب الموقف المكى ضد هذا الحفيد «التكفيرى». وإزاء التطورات الجديدة فى مكة «واشتداد ضغط الأحلاف على الهاشميين. كان الحل أن يغادر الحفيد محمد (مكة) إلى الأخوال (فى يثرب) «ليرفع الضغط عن الأعمام». وهنا بدأ الحفيد الذى اتبع خطى جده» يساهم بطريقته فى خطة حزبه لتمهيد الأرض اليثربية لاستقباله. فركز «تكتيكياً» على محاولة كسب يهود يثرب أو على الأقل تحييدهم: فأرجع نسبه الهاشمى والنسب العربى إلى «سلسلة النسب الإسرائيلية» ليس هذا فقط بل - وكما يقول د. القمنى - ربط دعوته (الإسلام) بـ «المشروع الإسرائيلى» فـ«أرسل دفعات متتالية من آيات القرآن» المكى «للتأثير فى يهود يثرب توطئة لهم لقبول دعوته بل وقبوله هو نفسه فى يثرب» وكانت «الآيات الكريمة تكرم أنبياء إسرائيل وتفضل النسل الإسرائيلى على

العالمين (. . .) وكان يخاطبهم بالموحى إليه: (﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ﴾ الصف - آية ٦) وبسبب هذا التوجه «كان اليهود فى تمام الرضى»[١٣١].

هذا ما ألح د. القمنى - فى أكثر من دراسة - على تأكيده كمقدمة «حقيقية وليست وهمية لحدث الهجرة»[*]. وحتى لا نخرج عن جزئية التعامل القمنى مع النص القرآنى التى خصصنا لها هذا الفصل. فأنا سأكتفى بكشف ما توصلت إليه من معلومات عن سورة الصف» التى اعتبرها الدكتور سورة «مكية» واستشهد بآيتها السادسة على أنها «الموحى إليه» فى مكة الذى خاطب به اليهود «توطئة لهم لقبول دعوته بل وقبوله هو نفسه فى يثرب».

المعروف - بل والمجمع عليه - عن هذه السورة أنها «مدنية». وأنها تحتل رقم ٢٣ فى ترتيب القرآن المدنى البالغ ٢٨ سورة. وفى مصحف ابن عباس تحتل رقم ٢٤ وفى مصحف جعفر الصادق تحتل رقم ٢٣. وهذا يعنى أنها من أواخر سور القرآن المدنى.

لكن المثير إلى حد الفزع أن هذا الدكتور (الماركسى - العلمانى - التنويرى) لم يكتف باللعب فى تاريخية نزول هذه السورة لتحويلها من مدنية إلى مكية. لكنه - وبجرأة غير معهودة سوى فى مستشرق درجة عاشرة - اقتطع جزءاً من الآية السادسة التى نصها ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم

---

(١٣١) د. القمنى - «السؤال الاخر» - مرجع سابق من ص ٧٥ حتى ٨٣ وجريدة «أخبار الأدب» - العدد رقم ١٧٢ بتاريخ ٢٧ من أكتوبر ١٩٩٦م.

(*) ناقشنا هذه الخرافات القمنية فى الفصل الرابع («التفسير الماركسى للهجرة النبوية») من كتابنا «مركسة التاريخ النبوى» الصادر عن دار نهضة مصر عام ٢٠٠٠م.

مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ (الصف - آية رقم ٦) ليقول هذا الدكتور أن هذه الآية (بعد تحريفه لها) هي تحديداً الرسالة المحمدية إلى يهود يثرب ليقبلوه في مدينتهم. وبإصرار كرر هذا الدكتور نقل تحريفه لنص هذه الآية فى دراساته «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» (طبعة دار سينا عام ١٩٩٠م - وطبعة المركز المصرى لبحوث الحضارة - فى مجلد «الاسلاميات» عام ٢٠٠١م) و«الإسلام والقضية الإسرائيلية» المنشورة فى جريدة «أخبار الأدب» (العدد ١٧٢ بتاريخ ٢٧ من أكتوبر ١٩٩٦م) والتى أعاد نشرها فى كتابه «السؤال الآخر» (مؤسسة روزاليوسف - الكتاب الذهبى - فبراير ١٩٩٨م) و«الدولة فى عصر الرسول» المنشورة فى مجلة «القاهرة» (العدد ١٢٣ - نوفمبر ١٩٩٣م) والتى أعاد نشرها كمقدمة تأسيسية فى كتابه «حروب دولة الرسول» (مكتبة مدبولى الصغير - الطبعة الأولى ١٩٩٦م).

وهذه المعلومات وما سبقها - فى تقديرى - تقطع بأن هذا الدكتور غير مؤهل لا نفسياً ولا أخلاقياً ولا عقلياً ولا علمياً لإعادة النظر فى ترتيب آيات وسور القرآن.

* * * *

أما بعد

بعد كل مـا سبق. ولخطورة كل مـا سبق الذى يكاد يقطع بأن د. القـمنى (فى توثيقه لموقفه «المادى» من الله والرسول والقرآن) اخترق سقف «المعلوم بالضرورة من منهج البحث العلمى». وتحرك فى فضـاء عبثى مسكون بـ«كره الحقيـقة» ومشحون ضدها إلى حد اسـتحلاله للتحـريف والتحوير والكذب والتزييف (إلى آخـر قائمة «الحرام العلمى» بقصد تقويل النصوص التـاريخية بما يتعارض مع «الرؤى الأصولية» التى تقول بأن «الإسلام مفـارق (وحى) سماوى». وبما يتفق بل ويتطابق مع «المادية» التى تقـول بـ«أنه لا شىء إطلاقـاً يبـدأ من فضـاء (سـمـاء - وحى) دون قواعـد مؤسـسات ماضوية يقـوم عليها ويتـجادل معهـا بل ويُفرز منها حـتى لو كان (هذا الشىء) ديناً».

ورغم يقينى من أن د. القـمنى (ربما لأن حوارى معه يقف عند حدود مـراجعة علمية مـوقفه «المادى». ولا يقترب من حقـه فى تبنى هذا الموقف. . ربما) لن يبادل حوارنا بحوار جـاد أو غير جاد ليقينه أن دخـوله فى حوار مع ما اكتشـفناه وكشفناه من «حرام علـمى» سيكون مغـامرة قـد تجبره على الاعـتراف باقـترافه لـــ«الفعل الفاضح» فى عقول قـرائه وبالتالى قد تضطره إلى الاعتذار لقـرائه. بل وقد ترغمه على مراجعـة صواب موقفه «المادى» ذاته. وهذا (الاعتـراف بالخطأ والاعتذار عنه ومراجعته) مستوى أخلاقى رفيع أعتقد أن د. القمنى سيرفض الارتقاء إليه والتخلق به (ربما لأسبـاب خاصة بتـربيته وتكوينـه النفسى. أو ربما لأسبـاب خاصة بعـلاقاته ومـصالحـه. أو ربما لأسبـاب خاصـة برأيه فى مدى اسـتحـقاق قـارئه للاعتـراف والاعتـذار له. خصوصـاً أن هذا القارئ مـصرى. ومصـر - فى تقدير الدكـتور

المصرى - تحولت إلى «مستشفى أمراض عقلية كبير»: أى أن هذا القارئ - المواطن - المصرى [كما صرح الدكتور] مصاب «بالشيزوفرينيا» و«غير سوى ولا رشيد». ولا يستحق من الدكتور حتى مجرد «الملاحظة» - والمعروف أن «الملاحظة: من اللّحظ. وهو النظر بشق العين»[١٣٢].. ربما).

ورغم أن د. القمنى فى كتابات ما بعد «الانزواء» اعتاد استخدام كلمات سوقية مثل «أولاد القحبة» و«طريقة الثلاث ورقات» و«مدد يازيد» (أثناء حديثه عن الصحابى زيد بن ثابت) و«لا أكثر الله من أمثالك يا أبا إسلام.. روح يا شيخ منك لله» (أثناء حديثه عن أبى إسلام أحمد عبد الله).. إلخ.. إلخ[١٣٣].. رغم هذا فأنا سأفترض الاحتمال غير المحتمل. أن د. القمنى - على عكس موقفه السابق من مراجعاتى المنشورة فى عامى ١٩٩٩م و٢٠٠٠م - لن «يكسر أقلامه» أو «يمزق أوراقه أو «ينزوى يأساً وقنوطاً». وسأفترض المستحيل أنه - وكما قال فى كتابات ما بعد «الانزواء» - سيمتلك «فضيلة المكاشفة والشفافية والصدق مع الناس ومع الذات». وسيواجه ما اكتشفناه وكشفناه بحوار جاد وعلمى وموضوعى ليؤكد لقارئه- بالدليل وليس بالأقوال البلاغية - خطأ نتائج مراجعاتى لموقفه «المادى» من المثلث الإسلامى. وأنا - والحمد لله - أمتلك شجاعة الاعتراف بخطئى والاعتذار للقارئ عنه. بل وأمتلك شجاعة مراجعة مواقفى من د. القمنى والتراجع عنها والإقرار بأن ما كتبه كان - كما قال - «من أجل وجه هذا الوطن (وأن) صالح الوطن إسلام فى إسلام»[١٣٤].

---

(١٣٢) ابن منظور - «لسان العرب» - جـ ٥ ص ٤٠٠٨.

(١٣٣) مجلة «أدب ونقد» - العدد رقم ٢٠٠ - أبريل ٢٠٠٢م - ص والعدد رقم ٢٠١ مايو ٢٠٠٢م - ص ٣٢ - ومجلة «روز اليوسف» فى ٢٠ مارس ٢٠٠٤م - ص ٣٣ وفى ١٩ يونيو ٢٠٠٤م - ص ٣١.

(١٣٤) جريدة «الأهالى» - فى ١٤ يناير ١٩٩٨م.

وحتى يأتينا الدكتور بما يمتلكه من أدلة غير محرفة على تحاملى عليه وتقويلى له بما لم يقله أو حتى يكشف لقارئه عن أدلة قالها هو وسكتنا نحن عن رصدها بهدف تخييل موقفه من المثلث الإسلامى على غير حقيقته الثابتة فعلاً فى كتاباته المنشورة. وأيضاً - والأهم - حتى لا يخرج حوارنا (المنتظر) عن حدود علمية موقفه «المادى» من الله والرسول والقرآن. وتحديداً وحتى ينحصر هذا الحوار فى هذه الحدود. فأنا أدعو د. القمنى - فى ضوء ما كتبه هو وما كشفناه نحن - إلى تحديد موقفه من المثلث الإسلامى (الله - الرسول - القرآن). وهل سيتفق مع من يؤمن بأن الله والرسول والقرآن «حقائق» و«ثوابت» و«أصول» أى «معلومة من الإسلام بالضرورة» أى بها يكون «الإسلام» (بـ«ألف - لام») وبدونها لا يكون «أى إسلام»؟ أم (وهذا حقه) سيختلف وسيرى هذا المثلث فى ضوء صراع «الحزب الهاشمى» مع «الحزب الأموى» (فى العصر الجاهلى) ليكون مجرد «أيديولوجية» أو «خطة» وضعها الجد عبد المطلب ونفذها الحفيد محمد لمواجهة الخصم «الأموى». وبالتالى فالله والرسول والقرآن - فى إسلام د. القمنى - ستكون مجرد عقائد نسبية. متغيرة. زمكانية. على عكس «عقيدة التداوى ببول الجمل» التى قال د. القمنى بوجوب «الإيمان بها عن يقين»؟

وبهذا السؤال أكتفى.

خليل عبد الكريم

باحث فذ أم شاهد زور؟



اما قبل:

بعد مراجعتى لعملية كتابات د. سيد القمنى. واكتشافى وكشفى لعشرات الجرائم العلمية التى لا يقترفها سوى كاتب يكره نفسه. بل ويكره ابنته «سلوى» التى أهداها فضيحته المعنوية بـ «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية». وبالتالى - وهو الطبيعى والمنطقى - يكره تياره العلمانى والماركسى. ويتعامل معه كتيار لابد وأن يكون مماثلاً له فى الشذوذ.. انتظرت من أقطاب هذا التيار - خصوصاً بعد نشر مراجعتى - (*) - ليس أن يقفوا مع الإسلام ضد كتابات د. القمنى (فهذا قد يتعارض مع مصالح بعضهم). إنما - وفقط - انتظرت أن يقفوا مع مثلث العقل والعلم والتنوير ضد عبث وشذوذ الدكتور . ولكن - للأسف - خاب ظنى (وصدق ظن د. القمنى) فى هؤلاء الأقطاب الذين لم يكتفوا بالتستر على جرائم د. القمنى العلمية. ولكنهم (بجانب هذا) لم يتورعوا عن تسويقه «كواحد من العلماء الواعدين الصارمين الذى يعتمد العلم لا الأساطير» - [1] -. وأنه بكتاباته التى وصفوها بـ «أهم الإصدرات العربية المعاصرة على الإطلاق» - [2] -. استطاع (كما قالوا) مع خليل عبد الكريم بلورة ما أسموه بـ «الإسلام النقدى» - [3]-.

بعد هذا. كنت قد عقدت العزم على مراجعة علمية كتابات الاستاذ (أو - كما كان يحب أن يوصف - الشيخ) خليل عبد الكريم. وبدأت فعلاً فى جمع المادة

(*) فى جريدة «الشعب» (مارس - ابرايل ١٩٩٩م). وفى مجلة «المسلم المعاصر» (العدد رقم ٩٢ سنة ١٩٩٩م) وفى كتابين.. الأول بعنوان «مركسة الإسلام» (دار نهضة مصر - سلسلة «فى التنوير الإسلامى» العدد رقم ٣٩ -أغسطس ١٩٩٩م). والثانى بعنوان «مركسة التاريخ النبوى» (نفس الناشر والسلسلة رقم ٥٤ - نوفمبر ٢٠٠٠م).

(١) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٦١ - سبتمبر ١٩٩٠م - ص ٧.

(٢) جريدة «الأهالى» فى ٢٥ من يوليو ١٩٩٠م.

(٣) «أدب ونقد» - العدد ٢٠١ - مايو ٢٠٠٢م - ص ١٦/ ٥٢.

العلمية. لكن بعد أن أصدر الشيخ كتـابه «فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين». وقامت الدنيا ولم تقعد. تعمدت إرجاء مراجـعة كتابات الشيخ . وفضلت الابتعاد قليـلاً بمراجعـة علميـة معـركة د. رفـعت السعـيد ضـد حسن البنا و «التـأسلم الإخـوانى» - [*]-حتى يختفى أو يخف التشـنج فى الانحياز ضد.أو مع الشيخ وكتابه . ويصبح ممكناً إجراء المراجعة فى جو طبيعى. ولكن - وقبل أن يعود الهدوء الذى كنت أترقبه - باغتنى «صانع الصخب ورحل» فى أبريل ٢٠٠٢م.

واعترف للقـارئ بأننى ترددت كثيراً. بل وكـدت أُسقط فكرة مراجعـة كتابات الشيخ خليل من قائمـة مراجعاتى لعلميـة أقطاب الخطاب العلمانى. لأن الشيخ - بموته - لم يعد قادراً على ممارسة حقه فى الاخـتلاف والاتفاق مع ما ستوصلنا إليه المراجعة من آراء فى مدى علمـيته. وفى مدى جديته فى توثيق النتـائج التى أعتقد بصوابها وسجلها فى كتاباته.

وهذا (عدم قدرة الشيخ - لموته - على الدفاع عن نتائجه) لا شك يمثل خسارة بالنسبة لى كباحث أعتقد يقيناً أن اختـلاف الشيخ معى كان سيثرى بحثى. وسيعمق رؤيتى لمشروعـه الفكرى وربما (وهذا وارد) كان سـيتـيح لى (بالنقد . ونقـد النقد) فرصـة مراجعة والتـراجع عن بعض آرائى. إن أثبت بالعقل والعلم والوثيقـة (بعد فحصهـا) أننى أخطأت. وأنه كان الأقرب إلى الصواب فيـما ذهب إليه . هذا إذا افترضنا أن الشيخ (وعلى عكس التزام رفاقـه بخطة «اقتله بالصمت») كان سيمارس حقه فى الاختلاف مع آرئى فى كتاباته.

لكن. ولأن مـا حـدث قد حـدث. وأصـبح هو الأمـر الواقع الذى لابد وأن نتقـبله. ولأن الحقيـقة الحقيـقية التى يلمـسها القـارئ بعقله وبحواسـه. أن الإعلام العلمانى - وبإلحاح ملحـوظ وربما مقصود - يصر على تسـويق الشيخ خليل (قبل

(*) صدرت هذه المراجعة فى كتاب بعنوان «العلمانيون والحرام العلمى» - عام ٢٠٠٤م.

وبعد موته) على أنه «المفكر الحر والعالم الكبير الذى كانت الحقيقة قبلته الوحيدة. والعقل والضمير مرجعين أساسيين. والذى لم يهادن أو يغازل الأصوليين كما فعل كثيرون» - [٤]- . وأنه «عالم بحق عاش للحقيقة. ومات وهو يبحث عنها ويستبينها. وقدم مثلاً رائعاً للعالم الباحث الزاهد» - [٥] -ووصل التسويق إلى حد القول «أن خليل وهو الباحث الفذ الذى يقدس البحث العلمى ويعمل بمناهجه وأصوله لا يتعرض لكتبه إلا الغوغائيون والهمجيون وأدعياء الثقافة الذين يكتبون وهم يغوصون فى «أنجر الفتة» التى تطمس عقولهم فيقولون أى كلام» - [٦] -. وأن أنصار «الإسلام السياسى» (الأصوليون) فى مواجهتهم لـ «الإسلام النقدى» الذى بلوره الشيخ خليل (مع د. القمنى) فقد «عجزوا عن الرد (على كتابات الشيخ) بذات الأسلوب العلمى الذى كان خليل عبد الكريم يلزم نفسه به. ويحترمه أشد الاحترام. وهو (كما قيل) أمر يلمسه القارئ الموضوعى بكل سهولة بالاطلاع على قائمة المراجع التراثية والكتب الحديثة فى نهاية كل بحث (للشيخ خليل)» - [٧]-.

فبعيداً عن كل ما فى هذا التسويق من فجاجة تكاد تعنى أنه على عقل المستهلك (القارئ) - وحتى لا يدخل فى حكم «الغوغائى» و «الهمجى» و «مدعى الثقافة» - أن يهتم (أولاً وقبل أى شىء) من كل مراحل عملية إنتاج فكر «الإسلام النقدى» بمرحلة «التغليف» (قوائم المراجع) . وإذا طالع «القوائم» وتأكد من «طولها» فعلى هذا العقل أن يتطهر من «الشك». ويستسلم أمام هذا الدليل المادى. ويسلم ليس فقط. بحقيقية «طول القوائم». وإنما أيضاً - وهو المطلوب - بصلاحية فكر «الإسلام النقدى» للاستهلاك العقلى.

---

(٤) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ٩٢.

(٥) جريدة «القاهرة» فى ١٦ من ابريل ٢٠٠٢م.

(٦) جريدة «صوت الأمة» فى يونيو ٢٠٠١م مقال محمد الباز.

(٧) أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - ص ٨٣.

بعيداً عن هذا. ولاعتقادى بأننا لسنا بحاجة إلى تأكيد حق الإعلام العلمانى فى تسويق الشيخ خليل بقصد تخبيله. وتمهيداً لتثبيته فى الحاضر والمستقبل على أنه «باحث فذ» و «عالم بحق عاش للحقيقة» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» . . . إلخ ولاعتقادى بأن الذى يحتاج - وبإلحاح - إلى تأكيد : أن ممارسة هذا الحق لا يجب أن يعنى بالضرورة أن كل ما قيل فى التسويق حقيقى (أى ينطبق تماماً على. ويعبر بدقة عن حقيقة الشيخ خليل وبالتالى فهو واجب التصديق). وإنما قد يختلف (ما قيل) قليلاً أو كثيراً عن حقيقة الشيخ كما كان فى الواقع. أو كما يستشف من كتاباته. وتأكيد نسبية الصواب فيما قيل لا يحصن عقولنا - فقط - ضد الإرهاب الكامن فى التسويق. وإنما أيضاً يمنحنا حق ممارسة فضيلة الشك فى مدى دقة هذا التسويق: وهل توسل أصحابه بحيل السوق. أم التزموا فيه بشفافية وموضوعية العلم؟

بجانب هذا. وحتى إن أحسنا الظن وأرجعنا اليقينية الظاهرة فى لغة التسويق إلى معرفة أصحابها بشخص الشيخ خليل. ولأننى - للأسف - لم أتشرف بلقاء شيخهم والتعرف عليه ومحاورته . وكنت - كغيرى من القراء - أتابع وفقط ما كان ينشره من مقالات ودراسات وكتب كانت تستوقف عقلى وتحيط به بل وتمسك بتلابيبه وترغمه على طرح تساؤلات يصعب الإجابة عليها بدون الشك فى دقة ما قيل فى التسويق العلمانى، ولأن الأمر بالفعل جدير بالتفكير. ويحتاج إلى بذل جهد جاد للوصول فيه إلى رأى . أو على الأقل لمحاولة فهمه. فأنا - ولخشية الإطالة - سأكتفى فى الصفحات القادمة بإيراد بعض (وليس كل) ما استوقف عقلى من كتابات الشيخ خليل. وإيراد بعض (وليس كل) ما أثارته فى عقلى من تساؤلات لعلنا نوفق فى إبراز ملامح فى فكر شيخهم غيبّها أو غابت - بفعل

الانجيـاز - عن مسوقيـه فى الإعلام العلمانى. أو لعلنا نوفق فى تحـريضهم على الإجابة عن التساؤلات التى أثارتها وتثيرها كتابات شيخهم.

محاولة للسؤال:

ونبدأ بما كتـبه الشيخ خليل تحت عنوان «خالد محمـد خالد.. الكتابات الأولى الصـارمة» . فـفى هذا المقـال قال «فى العـام الفاتح للـعقـد الخامس (من القـرن العشرين) حضرنا من الصعيد الأقـصى تحدونا آمال عراض دفعنا الرغبة فى النهل من العلوم والأفكار فى عاصـمة (مصـر) المحروسة. فى ذلك العام أصـدر كاتب مجهول كتاباً أثار ضجة كبيرة. أما الكاتب فهو خالد محمد خالد. وأما الكتاب فهو «من هنا نبـدأ» ويقول خليل «ورغم أن خـالداً أزهرى فإن مـا ورد فى مؤلفـه كان غريباً على الأزهريين. وتصـدت له (للكتاب) جحافل الظلمـة والظلاميين التى لا تطيق كلمة فيها استنارة أو عقلانية» وبـعد هجوم عنيف ضد الشيخ محمد الغزالى لرده على كـتاب «من هنا نبـدأ» بكتاب «من هـنا نعلم» قال خليل «المهم أن خـالد محمد خـالد استمر فى طريقه وهو الكتـابات الصارمة. فعندما مات سـتالين نشر (خالد) مـقالاً عنوانه «طبت حـياً وميـتاً يارفـيق» وحتى يعـرف من لا يعرف دلالة العنوان وما فى كلماته من «صرامة» قـال خليل «وهى العبارة التى نطق بها الصديق أبو بكر (رضى الله عنه) عندما كشف وجه رسـول الله ﷺ بعدما انتقل إلى الرفيق الأعلى راضياً مرضيـاً ثم قبل وجنتيه الشريفتين.. ومرة أخـرى (كما يقول خليل) هبت عواصف هوج. وهاجت أقـلام صُفر. وماجت عـمائم بيض (على وصف خالد لستالين بما قاله الصديق عن رسول الله) ولكن خالداً لم يعبأ» ، و «بعد حين عدل (خالد) عن هذه الكتابات (الصارمـة) وخفت حدة أسلوبه وتوسط منهجه إنما ظل مدافعاً عن العقلانية وحرية الرأى وحقوق الإنسان بعامة والديمقراطية وضرورة سيادة سلطة الشعب » وختم خليل مـقاله بقوله «وإذا كان بآخره: رجع (خالد) عن

رأيه فى الحكومة الإسلامية وفى صلة الدين (الإسلام) بأمور الحكم. فإن مرد ذلك (الرجوع) فى اعتقادنا إلى تقدم العمر (بخالد) والغبن الذى ران على الفضاء الفكرى فى العقدين الأخيرين. ولكن هذه «الردة» الجزئية لا تمحو ماضى الرجل. ولا تنال كثيراً من قدره» - [٨]-.

هذا ما كتبه الشيخ خليل عبد الكريم. وبدون دخول فى تفاصيل . أُشير إلى.

أولاً: أن الاستاذ خالد - بعد أن فتح خروشوف ملف ستالين «الدموى» - تراجع وبتعبيره «ندمت (على كتابة مقال «طبت حياً وميتاً يارفيق») وفى كتابى (أزمة الحرية فى عالمنا) سحبت السجادة التى فرشتها لستالين» - [٩]-.

ثانياً: أنه بعد أن كان يرى فى كتابه «من هنا نبدأ» أن «الإسلام دين لا دولة. وأنه ليس فى حاجة إلى أن يكون دولة» اكتشف الأستاذ خالد بل واعترف بأنه أخطأ «كان الخطأ الأول مضاهاتى الحكومة الدينية الكنسية بحكم الإسلام. وكان الخطأ الثانى تعميم نتائج ما اقترفه الجهاز السرى (لجماعة الإخوان) باسم الإسلام. وفى كلا الخطأين كان هناك خطأ فى المنهج ذاته . فقد جعلت ما تأثرت به من قراءاتى عن الحكومة الدينية فى المسيحية. وما تأثرت به من تحول بعض الشباب المسلم من نساك إلى قتلة. جعلت هذا وذاك (مصدر) تفكيرى . لا (موضع) تفكيرى . (. . .) إلى هذا السبب الجوهرى أرد خطئى فيما أصدرته قديماً (فى كتاب «من هنا نبدأ») من حكم ضد الحكومة فى الإسلام. هذه التى أسميتها بالحكومة الدينية» وبعد تخلصه من «الخطأ المنهجى» راجع الأستاذ خالد رأيه القديم وانتهى بحثه كما

---

(٨) جريدة «الأهالى» فى ٦ مارس ١٩٩٦م.

(٩) مجلة «القاهرة» - العدد ١٦٠ - مارس ١٩٩٦م - ص ٣٣.

جاء فى كتابه «الدولة فى الإسلام» إلى أنه لم يجد «ديناً ولا نظرية تتطلب طبيعتها قيام الدولة كما نجد فى الإسلام» - [١٠]-.

ثالثاً: أن الشيخ خليل (وهذا حقه) يرى أن حلال الإسلام فى كمونه داخل «المساجد والجوامع والزوايا والتكايا والخانقاهات والربط وحلقات الذكر ومجالس دلائل الخيرات» وحرامه الخروج ليعايش الأمة حياتها . لـ «أنه إذا غادر هذه الأماكن المباركة تغيرت كينونته (يموت) كما يحدث للسمكة إذا خرجت من الماء» و «أن الإسلام شأنه فى ذلك شأن الديانتين الإبراهيميتين (المسحية واليهودية) اللتين سبقتاه فى التاريخ» - [١١]-.

رابعاً: أن اتفاق الشيخ خليل مع ما كتبه الأستاذ خالد عام ١٩٥٠م فى «من هنا نبدأ» دفعه إلى عدم إبراز أهم ما فى هذا الرجل (خالد) أنه لا يكتب إلا ما يقتنع به. قد يكون خطأ. ولكنه صادق مع نفسه حين يكتشف الصواب ويقتنع به لا يتردد فى إعلان خطئه السابق وتصحيحه - [١٢]-. أو - كما قال - «نحن مطالبون بأن نفكر دائماً ونراجع أفكارنا. وننكر ذواتنا ونتخلى عن كبريائنا أمام الحقائق الوافدة» - [١٣]-. وهذا ما التزم به الأستاذ خالد وألزم به نفسه فى كتاباته. وهذا ما كان يجب إبرازه. ورؤية تجربة الأستاذ خالد فى ضوئه. ولكن هذا تحديداً ما أبعده الشيخ خليل عن عقل قارئه. حتى لا يرى كتاب «الدولة فى الإسلام» فى إطار إيجابى قد يدل على حيوية عقل وفكر الأستاذ خالد. وتحديداً وحتى يرى هذا

---

(١٠) خالد محمد خالد - «الدولة فى الإسلام» - دار ثابت - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨١م - ص ١٤.

(١١) جريدة «الأهالى» فى ٤ من أكتوبر ١٩٨٩م . وجريدة «الأحرار» فى ١٢ من أكتوبر ١٩٩٤م.

(١٢) مجلة - «القاهرة» - مرجع سابق - ص ٣٣.

(١٣) خالد محمد خالد - «الدولة فى الإسلام» - ص ١١.

القارئ هذا الكتاب ليس على أنه «نقد ذاتى» و «مراجعة علمية» لخطأ سابق. وإنما - وفقط - ليراه على أنه «ردة» عن «صرامة» و «صواب» سابقين. رد الشيخ خليل أمر هذا الكتاب إلى «تقدم العمر» بالأستاذ خالد.

خامساً: نحن لسنا ضد حق الشيخ خليل فى الوصول بانحيازه (إلى كتاب «من هنا نبدأ» ضد كتاب « الدولة فى الإسلام») إلى حد الإيحاء بأن الكتاب الأول يمثل «الصرامة» الفكرية و «الصواب» الذى واجه به خالد «إسلاموية» الإخوان فى الخمسينيات. وبأن الكتاب الأخير يمثل وهن «تقدم العمر» و «الخطأ» الذى استسلم به خالد - فى شيخوخته الفكرية أو العمرية - لـ «إسلاموية» الإخوان و لـ «الغبن الذى ران على الفضاء الفكرى» فى الثمانينيات.. لكن ولأن الحقائق المادية تقول: إن الأستاذ خالد ولد عام ١٩٢٠م . وأصدر كتابه «من هنا نبدأ» عام ١٩٥٠م. وأصدر مراجعته لهذا الكتاب فى كتابه «الدولة فى الإسلام» عام ١٩٨١م أى فى الستين من عمره. ونفس الحقائق تقول: إن الشيخ خليل ولد عام ١٩٣٠م. وظل مجهولاً ككاتب سوى لدائرة ضيقة جداً حتى عام ١٩٩٠م (الذى أصدر فيه كتابه» الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية») ومن نفس السنة وعلى مدى الـ ١٢ سنة التالية لبلوغه الستين . أنجز مشروعه الفكرى الذى لم يجعله فقط معروفاً. وإنما جعله واحداً من الأقطاب فى الخطاب العلمانى العربى. فهل هذه الحقائق المادية تجيز للباحث الذى يحترم عقله وعقل قارئه أن يرى ما كتبه الشيخ خليل بعد الستين كما رأى الشيخ ما كتبه الأستاذ خالد فى الستين. وأن يرد ما ورد فى كتابات الشيخ خليل إلى «تقدم العمر» أى إلى الوهن والشيخوخة العمرية والعقلية وبالتالى الفكرية؟ أم أن «تقدم العمر» فى حالة الشيخ خليل (وعلى عكس «تقدم عمر» الأستاذ خالد) لابد (حسب التسويق العلمانى) وأن تعنى وتمثل وتعبر عن وتجسد الحكمة والخبرة والجدية والمبدئية فى المواقف والأفكار؟.

وهذا السؤال يقودنا إلى كتابات أخرى للشيخ خليل تحتاج فعلاً إلى الرصد. وإلى التحلى بالصبر ونحن نعيد قراءتها.

خليل ضد خليل:

فى تعليقه على كتاب د. رفعت السعيد «ماذا جرى لمصر.. مسلمين وأقباط؟» كتب خليل عبد الكريم عام ١٩٩١م أن «الذين تحدثوا - ومنهم المؤلف الصديق (د. رفعت) - عن السماحة والوداعة والمسالمة... إلخ قاموا بعملية انتقائية وتجاهلوا النصوص المقدسة ذاتها. واتجهوا إلى التقاط بعض ما قام به فلان وما عمله علان. وما رسمه القس. وما أفتى به الشيخ. فى حين أن تلك النصوص (المقدسة) وبصراحة ودون مواربة كما تدعو للسماحة والوداعة والمسالمة. تحض وبذات الحماس على النقيض» وأن «من يميل فى كلتا الديانتين (المسيحية - الإسلام) إلى الموادعة والمسامحة والمسالمة يجد من النصوص سنداً. ومن يجنح إلى عكسها يعثر فيها على المدد والعون والحجة».

ولأن المشكلة - فى حدود ما يفهم - ليست فى التفسير الخاطئ للنصوص. وإنما فى النصوص المقدسة ذاتها تساءل خليل «ما العمل؟ وكيف يكون الموقف إزاء النصوص المقدسة (وليس إزاء التفسيرات الخاطئة)؟» وذهب إلى أن «الجواب الذى يحمل الحل ليس عسيراً. وان كان بالمقابل ليس يسيراً (...) إعادة النصوص المقدسة إلى ميدانها الأصيل ومجالها الطبيعى داخل دور العبادة الكنائس والمساجد دون استعمال مكبرات الصوت. وإبعادها بالكلية عن مناهج التعليم فى جميع المراحل. وعن وسائل الإعلام بمختلف أنماطها المقروءة والمسموعة والمرئية. ومن أراد أن يتفقه فى دينه. أو يتعمق فى لاهوته. فعليه الذهاب إلى تلك الأماكن المقدسة أو الالتحاق بالمعاهد المتخصصة» - [١٤]-.

---

(١٤) د. رفعت السعيد «ماذا جرى لمصر - مسلمين وأقباط؟» - مطبعة الأمل - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩١م - تعليق خليل عبد الكريم بعنوان «البداية الوحيدة الصحيحة» من ص ١٥٣ حتى ص ١٥٧.

وفى دراسته «خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة.. تاريخيته وسنده» التى نشرها عام ١٩٩٣م سجل الشيخ خليل اختلافه الجذرى مع الذين «يرون أن هذه الحركات (الجماعات) جنحت عن طريق الإسلام السوى» ومع الذين «يذهبون إلى أنها (الجماعات) وخلعت عنها ربقة الإسلام» ومع الذين يتحججون بأن الإسلام «يحض أتباعه المؤمنين به على الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة» علق خليل على هذا الرأى وهذا المذهب وهذه الحجة بقوله «هنا ممكن الخطأ الذى ينزلق إليه البعض سواء عن حسن نية . أو عن تردد وإحجام. أو انعدام الرغبة فى إعلان الحقيقة لدى البعض الآخر».

وعلى عكس هؤلاء لم يتردد خليل عبد الكريم أو يحجم. بل اندفع بقوة «الرغبة فى إعلان الحقيقة» ليقول عن سبب «الخطأ» و «الخلط» إن «الفريق الأول (الجماعات الإسلامية) يتحدث عن الدولة الإسلامية . وأنها يجب أن تتأسس على دوى المدافع وجماجم الشهداء . أما الفريق الآخر (رؤساء شئون التقديس) فمجال طروحاته الدعوة إلى سبيل الله. وهذه بداهة تتم بالحسنى والكلمة الطيبة (...) ومع كل فريق نصوص مقدسة قاطعة صريحة لا لبس فيها (...) بالإضافة إلى وقائع تاريخية موثقة من سيرة محمد ﷺ وأصحابه (رضى الله عنهم) (...) ولا سبيل إلى الطعن فى حجج كل فريق إلا بإنكار النصوص المقدسة والوقائع الثابتة وهذا مستحيل . أو بتفسير النصوص تفسيراً ظاهر الفساد عن طريق لى أعناقها وتحميلها ما لا تطيق. وهذا أمر مكشوف لكل ذى بصر وبصيرة» ويقول خليل «هذه اشكالية محيرة» ويتساءل «كيف يمكن التوفيق إذن بين أسانيد كل فريق. وهى فى نفس المستوى من حيث قطعية الورود والدلالة؟» ويجيب «الحل الذى يتناساه البعض عن جهل أو تجاهل أو تخاذل هو: أن النصوص المقدسة ووقائع

السيرة التى يتمسك بها كل فريق . وردت (بالنسبة للنصوص) أو حدثت (بالنسبة للوقائع) فى مجالين متغايرين. وفى وضعيتين مختلفتين. فالدعوة بالحسنى جاءت فى نطاق التبشير بالدين وحدثت فى زمن الاستضعاف. أما آية السيف والغزوات والسرايا والبعوث فقد لازمت تأسيس الدولة وحمايتها من الأعداء المتربصين بها سواء من العرب (الكفار والمشركين) . أو من أهل الكتاب (اليهود والنصارى) وكلها تشكل عهد التمكين والاستقواء».

وبعد حديث طويل عن «فترة الاستضعاف» (المكية). وعن «حقبة التمكين والاستقواء» (المدنية) قال خليل «كما تغيرت الأفعال (من الاستضعاف إلى الاستقواء) تغيرت النصوص المقدسة وتبدلت لهجتها فبعد أن كانت تنص على [لكم دينكم ولى دين] أصبحت [إن الدين عند الله الإسلام] و [ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه]. وبعد الحض على الصبر على الأذى والتعذيب (. . .) وتحمل ذلك كله فى سبيل الله. تحولت النصوص سواء بالنسبة إلى العرب الذين لم يتبعوا محمداً ﷺ على دينه أو بالنسبة إلى أهل الكتاب من اليهود والنصارى (تحولت) إلى أفق آخر مباين تماماً للأفق الأول (فى العهد المكى) فـ «بالنسبة للعرب: [اقتلوهم حيث ثقفتموهم] - أى وجدتموهم- (. . .) [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد] وهى الآية المعروفة بآية السيف والتى يرى كثير من ثقاة مفسرى القرآن أنها جَبَّتْ (نَسَخَتْ) آيات المسالمة والصفح والعفو (. . .) أما بالنسبة للفئة الأخرى: اليهود والنصارى [ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم] و [ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم]. ولكن أبلغها فى الدلالة على ما نذهب إليه فى هذه الخصوصية الآية المعروفة بآية الجزية [قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا

يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون]»

ويمضى خليل فيقول: إذن خطاب النصوص المقدسة تغير تماماً. فهو فى حالة الاستضعاف شيء وفى حالة التمكن والاستقواء شيء آخر. وبالمثل فإن الأفعال - وهى أبلغ إبانة وأشد إيضاحاً - اختلفت كذلك من فترة إلى أخرى. وبلاغة الأعمال ودلالتها أقوى بما لا يقاس. لأن النصوص من المحتمل أن يُعمد إلى تفسيرها بما يخفف من أحكامها بوضع شروط أو ضوابط لم تصرح هى بها. أو حتى لا تسمح بها أو تتسع لها. ولكنها (الشروط والضوابط) من إبداع المفسرين فحسب. أما الأفعال مثل الغزوات والسرايا والبعوث وفرق التصفية الجسدية - كلها ثابتة فى دواودين السيرة المعتمدة وموسعات التفسير التى خلفها أكابر المفسرين. وكتب أسباب النزول - فمن المحال تحريفها أو إنكار رواياتها».

ويختتم الشيخ خليل دراسته بقوله «لقد تردد كثيراً على أقلام العديد من الباحثين من كافة الاتجاهات وفى مختلف البلاد العربية [أن العدوانية التى تظهرها بعض الفئات الدينية المتطرفة ليست الانعكاس للروح الدينية التى تحتويها. ولكنها - العدوانية - التعبير عن الشعور بانسداد الآفاق وبالتهديد وبالتهميش والانعزال والتضييق الذى تعيشه فئات عديدة من المجتمع وغياب الإمكانيات والوسائل المتطورة لتجاوزه] وأيا كانت درجة الصواب فى هذا الرأى. فإن الذى لا مرية فيه أن خيار القوة المسلحة الذى تنتهجه الجماعات الأصولية الإسلامية المتطرفة له تاريخيته وسنده من النصوص المقدسة. وهذا فى مذهبنا ما يجب التسليم به» - (١٥) -.

وما أكده فى نهاية دراسته السابقة وقال بوجوب «التسليم به» ذهب الشيخ خليل فى دراسة تالية بعنوان «إرهاب الجماعات الأصولية المتطرفة فى ميزان الإسلام»

(١٥) «قضايا فكرية» - الكتاب الثالث والرابع عشر - أكتوبر ١٩٩٣م - من ص ٤٤٥ حتى ص ٤٤٩.

نشرها عــام ١٩٩٥م . ذهب إلى «مذهب» يناقض تماماً «مـذهبه» السابق فـقال إن «الفظائع الإرهابـية التـى ارتكبـتهـا (جـمـاعـات العنف) خـاصـة فى العـقـدين الأخيرين(. . .) أحـيت فرية قديمة طالمـا رددها المتعصبون من (الـفرنجة) وهى أن الإسلام انتشر بحد السـيف. وقد قام مستشرقون مشـهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد معاً بتفنيد تلك الفـرية. وقدموا الأدلة الدامغة على زيفها» و «الذى حدث أنه عندما طفق أمراء وأعضاء جماعات العنف والإرهاب فى اقتراف أفعالهم البشـعة كان رد بعض أو كـثير من الفرنجـة فى الغرب هو: وما وجـه العجب فى ذلك. فهؤلاء هم أحفاد من نشـروا دينهم بالسيوف والرماح» ويضيف خليل «هذه أحد الطعـون الزائفة التى أعطى أمراء وأعـضاء وفتـية جمـاعات العنف والإرهاب الفرصة سانحة لخصوم الإسلام ليلصقوه به».

وبثقة يمضى خليل فيقول «إن الادعـاء بأن ما تمارسه (الجماعات الأصولية) ثورة دينية غـير دقيق علميـاً . وفى رأينا أنها حركـة احتجـاج سياسيـة اجتماعـية ترفع شعـارات إسلامية» وبنفس الـثقة يدلل على صواب «مـذهبه» بقوله «هناك أسـباب غزيرة خارجية وداخلية .دولية ومحلية لتحرك (الجماعات) تناولناها فى بحوث سابقة (. . .) إنما هناك علة جوهرية يتعذر أو يستحيل التغاضى عنها. وهى: الإحصائيات التى تضمنتها الدراسات الاجتماعـية التى تمكن أصحابها - بطريقة أو بأخرى - من إجرائها على شـباب أو أعضاء (الجمـاعات) أثبتت أنهم من الطبقـة الدنيا. أو حتى المتـوسطة وهذه وتلك تمثـلان الأغلبيـة المسحـوقة المحـرومـة من أبسط حقـوقهـا الاجتـماعيـة والاقتصـادية والسيـاسية بل والإنسـانية والتى تعانـى القهر السـياسى والحرمان الاقتصادى والتخلف الاجـتماعى والتلوث البيئى(. . .) بعض شباب هذه الجماعات - نظراً لمجانية التعليم - أتيح له أن ينال تعليـماً متوسطاً أو جامعياً فادرك الفروق الشاسعة بينه وبين الطبقة المترفة المحدودة العدد والتى تستأثر بكل شىء».

وخلص خليل من كل هذا إلى تأكيد أن «حركة (الجماعات) هى فى أساسها حركة احتجاج اجتماعية سياسية اقتصادية. ولكنها وسمت نفسها بسمة دينية (إسلامية) لأسباب منها: أن الثقافة الدينية هى الأقرب منالاً من أيديهم والأكثر توافقاً مع تربيتهم ونشأتهم (. . .) كما أن فى ثنايا الثقافة الدينية التى تحاصرهم من كل جانب (. . .) توجد مأثورات (دينية) تحض على العدل الاجتماعى والمساواة بين الناس (. . .) والتنفير من الترف ومن الانغماس فى اللذات. وضرورة التكافل والتضامن لأن المسلمين جسد واحد. . إلخ ولكن هناك فاصلاً واضحاً بين هذه (المأثورات) وبين الأعمال الإرهابية. لأنها (المأثورات) لم تحض على تحقيقها على أرض الواقع بالقوة . بل بالحسنى واللين والكلم الطيب. وهذا ملحظ مهم نرجوا إن يتنبه إليه القارئ».

وبعد أن نبهنّا الشيخ خليل إلى هذا «الملحظ المهم» تساءل «هل الإسلام الصحيح هو مرتكز وسند الجماعات (الأصولية) فى أفعالها التى ترتكبها وأفكارها التى تتبناها . أو حتى (هل) يؤيدها الإسلام فيها؟». وأجاب بقوله «سوف نحتكم إلى النصوص المقدسة لتغدو هى الفيصل بيننا وبينهم . وبمعنى أوضح إننا سنعرض آراءهم وممارساتهم على النصوص المقدسة لنعرف ما إذا كانت تتوافق أو تتنافر معها».

ويبدأ بـ «الإرهاب الموجه ضد الحكام». واستند فى نفى «شرعية» هذا «الإرهابْ» إلى الآية ٥٩ من سورة النساء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ . وحتى لا يقول فى القرآن برأيه . نسب الشيخ خليل إلى الإمام فخر الدين الرازى «أن الأمة مجتمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فحينئذ لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله ورسوله . بل يكون داخلاً فيه».

وقبل أن نمضى مع الشيخ خليل أنبه القارئ إلى حقيقة يتعذر أو يستحيل التغاضى عنها وهى: أن الإمام فخر الدين الرازى فى تفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء قطع بأن «أولى الأمر» ليسوا «الأمراء والسلاطين» وانما هم تحديداً «أهل الإجماع» أو «أهل الحل والعقد». وأن الإمام الرازى فى معارضته لمخالفيه قال «إن الأمة مجتمعه على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم **فيما علم بالدليل أنه حق وصواب. وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة**. فحينئذ لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة. وعن طاعة الله وطاعة رسوله. بل يكون داخلاً فيه» ويقول الرازى «إن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى إدخال الشرط فى الآية . لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق. فإذا حملناه على (أهل) الإجماع (أهل الحل والعقد) لا يدخل الشرط فى الآية. فكان هذا أولى (. . .) إن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً. وعندنا (عند الرازى) أن طاعة أهل الإجماع (أهل الحل العقد) واجبة قطعاً وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم وفى الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الآية على (أهل) الإجماع أولى» - [١٦]-.

بعد هذا التنبيه على تقويل الشيخ خليل للإمام الرازى ما لم يقله بل وما يتعارض مع ما قاله. نعود إلى الشيخ خليل الذى يقول «والإمام الرازى كما رأينا يقرن طاعة أولى الأمر - أى الحكام - بطاعة الله ورسوله وسنده فى ذلك القرآن والسنة ذاتهما . فإذا جاءت الجماعات الأصولية وقررت الخروج على الحكام وحمل السلاح فى وجوههم فإن هذا القرار يغدو فاقداً للسند الدينى الذى يؤازره».

---

(١٦) الإمام فخر الدين الرازى - «التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)» - دار الفكر - الطبعة الأولى ١٩٨١م المجلد الخامس - الجزء العاشر - ص ١٥٠.

وانتقل الشيخ خليل إلى «الإرهاب ضد المواطنين المسلمين» وقال «لقد استفظع القرآن جريمة قتل المسلم (المؤمن) وغلّظ عقوبتها وجعلها فى درجة مساوية لجريمة الكفر بالله تعالى [ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً] (. . .) ولم يحرم القرآن قتل المسلم فحسب بل قتل أى نفس مؤمنه أو كافرة [من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً] هكذا على الإطلاق . ومعلوم أن: المطلق يجرى على إطلاقه ما لم يرد ما يقيده. ولا يوجد قيد في هذه الآية ولا فى غيرها إلا أن يكون قصاصاً أو بسبب يوجب القتل وذلك بنص صريح محدد».

وفى حديثه عن «الإرهاب ضد المسيحيين (الأقباط) والسائحين «قال الشيخ خليل إن «المسيحية كانت لدى العرب - عرب الجزيرة عامة وأهل الحجاز خاصة - مألوفة وقت أن أعلن محمد ﷺ - دعوته . ولم يحدث بينه وبين النصارى ما حدث بينه وبين اليهود من مناوأة (وللتحذير من سوء الفهم أضاف خليل) وآمل ألا يفهم من قولى هذا أن الإسلام - يجيز قتل اليهود هكذا دون مبرر شرعى. فقد سبق أن أوردنا الآيات التى تحرم قتل النفس بعموم (. . .) وأكبر مذهب لدى أهل السنة والجماعة. وهو المذهب الحنفى والذى يلقب شيخه ومؤسسه بـ (الإمام الأعظم) - وهو لقب لم يحظ به واحد من شيوخ المذاهب الثلاثة الأخرى - هذا المذهب ينص على وجوب قتل المسلم الذى يقتل عامداً واحداً من أهل الكتاب. . إذن من أجل عدم اصطدام النصارى (المسيحيين) بـ محمد ﷺ كانت مشاعر الإسلام تجاههم ودية».

وبعد حديث عن المكانة السامية لعيسى وأمه فى القرآن. قال خليل «القرآن إذن يقدس المسيح وأمه مريم. وهو من ذوى العزم من الرسل. ويقول عن كتابه (الإنجيل) إنه نور وهدى وموعظة للمتقين. ويُعلى من قدر تلاميذه ويصفهم

بصفات حميدة ويقرر أن أتباعه (النصارى) أقرب الناس مودة للمسلمين ويتساءل خليل «فهل يجوز - والحال كذلك - لمسلم أن يعادى مسيحياً؟ فما بالك بقتله!!!» وللإجابة يذكر خليل من السنة العملية قصة وفد نجران «فلما وصلوا (المدينة) أحسن الرسول استقبالهم وأكرم وفادتهم وكان يشرف بنفسه على من يقومون بخدمتهم. ولما حان وقت صلاتهم سمح لهم بأدائها في مسجده. ولم يجد فى ذلك أدنى غضاضة. ثم استمع إلى اعتراضاتهم على نبوته ورسالته والكتاب الذى أنزل إليه وجادلهم بالتى هى أحسن. ولما يئس من إقناعهم طلب أن يباهلهم - (*) ولكنهم رفضوا (...) ومع ذلك ظل يكرم وفادتهم ... إلخ (...) وفى السنة القولية لا تقلّ الأحاديث الصادرة عن محمد حرصاً على التشديد على المسلمين أتباع ملته على ضرورة معاملة النصارى (المسيحيين) أطيب معاملة حتى فى حوارهم معهم» وبعد أن أثبت أكثر من حديث نبوى قال خليل «كل هذا يقطع بأن السنتين الفعلية والقولية جاءتا تؤكدان ما ورد فى القرآن الكريم من حسن المجادلة وحسن المعاملة لأهل الديانتين ومن نهي عن مجرد الأذى وانتقاص الحق. ولو كان يسيراً. واستفظاع قتلهم. وعقاب من يفعل ذلك هو الحرمان من الجنة».

ويختتم الشيخ خليل دراسته بقوله «لعلنا فى نهاية الشوط نكون قد وفقنا فى إثبات أن الإسلام - وبموجب نصوصه الأصلية - لا يمت إلى الإرهاب بكل أنواعه بأى صلة. وأن الذين يقترفون الأعمال الإرهابية باسمه يفترون عليه ويسيئون إليه» وأن أعمالهم «مخالفة للنصوص المقدسة ومناقضة لأحكامها» - (١٧)- .

(*) فى القاموس المحيط: باهل بعضهم بعضاً أى تلاعنوا - وصورتها فى هذه القضية أن يتوجه ممثلو أو رؤساء وفد نجران ومحمد ومعه خاصة أهل بيته إلى خلاء من الأرض ويدعو كل فريق أن ينزل الله لعنته من السماء على من هو كاذب فيما يدعيه (نقلاً عن الشيخ خليل عبد الكريم).

(١٧) خليل عبد الكريم - «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - من ص ٦١ حتى ص ٨٣.

لكن الشيخ خليل. وبعد أن هاجم جماعات العنف وهجم عليها يتهمها بـ «إحياء فرية قديمة طالما رددها المتعصبون من الفرنجة. وهى: أن الإسلام انتشر بحد السيف» وبعد أن أشار إلى «قيام مستشرقين مشهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد بتفنيد تلك الفرية وقدموا الأدلة الدامغة على زيفها» عاد الشيخ - وبثقته المعهودة - ليتخلى فى عام ١٩٩٨م عن مذهب «المشهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد» من المستشرقين وليتبنى نفس «الفرية».

ففى «المقدمة التحليلة» التى نشرت مع الطبعة الرابعة لكتاب «الفن القصصى فى القرآن الكريم» وتحديداً فى تعليقه على قول د. محمد أحمد خلف الله «حين تقوى الدعوة ويكثر الأعوان والأنصار. وحين يحس النبى فى نفسه القدرة على الفتك والاضطهاد يستجيب لهذا الناموس ويبدأ فيحاول القضاء على المتخلفين من الجماعة ويجبرهم بالقوة على اتباع تعاليمه والإيمان بما يدعو إليه من آراء ومعتقدات . وهذا هو الذى نلحظه من موقف النبى العربى من المشركين وأضرابهم من المنافقين ومن لفّ لفهم» كتب خليل «هنا نعيد القول فى جرأة خلف الله فيما يسطره فى أطروحته غير عابئ بما قد تسببه كتاباته من غضب التقليديين. فهو هنا يؤكد أن النبى العربى قد أجبر المشركين من العرب بالقوة على الدخول فى الدين (الإسلام) الذى كان ينشره ورغم وجود نصوص صريحة من القرآن والسنة (أقوال وأفعال وتقريرات محمد) تؤكد ذلك فإن التقليديين يحاولون قدر المستطاع التضبيب على هذه المسألة وإلقائها فى مربع الظلام. مع أن وقائع السيرة المحمدية تثبت انتشار الإسلام بالسيف (. . .) فعند ما يجيء المؤلف (د. خلف الله) ويؤكد هذه الحقيقة التى يشيح بوجهه عنها المحدثون من البحاث والكتاب الإسلاميين فإنه يستحق منا أن نسجل هذا الموقف بالامتنان (. . . .) وأيا كان الأمر. فإن نشر

الإسلام بالسيف حقيقة نصوصية وتاريخية ثابتة. وإن خلف الله عندما أكدها إنما أكد حقيقة علمية وليغضب المناوئون ما شاء لهم الغضب وليسخط المخالفون ما استطاعوا من السخط. فإن الحقائق الثابتة لا يزيلها الغضب ولا يرفعها من أماكن ثبوتها السخط» - (١٨)-.

أعترف بأننى أرهقت القارئ. وأعترف بأننى تعمدت التوسع فى النقل **أولا**: حتى لا أتيح لمسوقى الشيخ خليل فرصة اتهامى بأننى بترت أقوال الشيخ من سياقاتها «التنويرية» وأدخلتها فى سياقات مغايرة لتقول بغير ما أراده وقصده شيخهم . **ثانياً**: حتى أتيح للقارئ فرصة التعرف على آراء الشيخ خليل كما قالها الشيخ نفسه فى كتاباته المنشورة . **ثالثاً**: لأعترف لمسوقى الشيخ وللقارئ بأننى فشلت فى الإمساك بالشيخ متلبساً بموقف واحد فى القضايا التى بحثها فى دراساته التى نقلنا عنها. فهو مع وضد أن «تكون هذه الجماعات جنحت عن طريق الإسلام السوى» ومع وضد رد «عدوانية» هذه الجماعات إلى «القهر السياسى والحرمان الاقتصادى والتخلف الاجتماعى» و «غياب الإمكانيات والوسائل المتطورة لتجاوزها» ومع وضد رد هذه «العدوانية» إلى «النصوص المقدسة» (القرآن) وأفعال النبى (السنة) ومع وضد أن يكون الإسلام «انتشر بحد السيف» . . . إلخ بل الشيخ فى توثيقه لبعض مواقفه لا يكتفى بالانتقاء لكنه لا يتورع عن تحريف نصوص وثائقه لتقول بضد ما كان يقف معه الشيخ فى دراسة أخرى كانت أيضاً موثقة . **رابعاً**: حتى أتيح لمسوقى الشيخ وللقارئ فرصة التفكير فى إمكانية أو عدم إمكانية رد هذا التناقض إلى «تقدم عمر» الشيخ خليل . أم إلى التعمد بقصد استخدام التناقض فى المناورة

---

(١٨) مقدمة خليل عبد الكريم لكتاب د. محمد أحمد خلف الله - «الفن القصصى فى القرآن الكريم» - دار سينا ودار الانتشار العربى - الطبعة الرابعة ١٩٩٩م - ص ١٢٣/ ٣٩١.

وللتفكير فى إمكانية أو عدم إمكانيـة تحديد «المربع» الذى يقف فيه الشيخ . هل هو «مربع النور» (الباحث عن الحقيقة بنقديته) أم «مربع الظلام» (الكاره للسؤال والمدافع - بالحق أو بالباطل - عن أفـراد وفكر قبيلـته)؟ وهل الشيخ بتناقـضه يدخل فى أم يخرج عن المربعين إلى مربع ثالث رمادى؟

أنا لا أستطيع القطع بإجابة والذى أستطيعه - الآن - هو أن أطالب القارئ ببعض الصبر ويكل الوعى وهو ينتقل معى إلى كتابات أخرى للشيخ خليل عبد الكريم.

خليل مع القمنى ضد الحقيقة:

فى مقاله الهام «التعدد لا التعدى» (الأهرام فى ٢٣ مارس ١٩٨٩م) أراد الأستاذ فهـمى هويدى «استـثمـار» ما وصفـه بـ «الإجمـاع على رفض الرواية الشيطـانية» لسلمان رشدى «فى حوار آخر أهم وأجدى حول نهج - المدرسة الرشدية - (نسبة إلى سلمـان رشدى) وهى المـدرسة التى تعـمـد إلى النيل من العـقائد والشـرائع السماوية ومقدسات الناس بحجة حرية البحث أو الاجتهاد» والذى دفع هويدى إلى الدعوة إلى هذا الحوار أنه - كما قال - لاحظ أن «المنطق الذى التقى عليه الإجماع فى رفض الرواية الشيطانيـة يقوم على فكرة أن حرية الرأى ينبغى أن تكفـل للجميع حقاً شريطة ألا تنتـهك العقائد والمقدسات أو تجرحها» وأنه - كـما قال - عندما قرأ رواية سلمان رشدى «كان أول ما خطر على باله هو أن لدينا كتابات عربية من ذات القبـيل تختلـف عنها (عن الرواية) فى الدرجـة وليس فى النوع. أعنى أنها تـهتك المقدسات وتجـرحها أيضاً - ولكنـها لا تستخدم ألفـاظه البذيئة والوقحـة. تهدم فى هدوء ويغير ألم وتـتحدى ركائز عقـيدة الأمة بمنتهى الأدب. وقـتذاك قلت (القول لهويدى) إن هذه الكتـابات أسوأ وأخطر (. . .) وقلت أيضـاً إنه أولى بنا وأجدر أن نوقف هذا العـدوان الذى يأتينا من الداخل فى شـكل غارات منتظـمة وبأسـاليب

ملتوية. قبل أن نصدّ رياح السموم التى تهب علينا من الخارج» ويمضى هويدى فيقول «لسنا هنا فى صدد توجيه الاتهام . أو المحاكمة فليس هذا ما نستهدفه فضلاً عن أننا لا نملكه. لأن هدفنا فى نهاية الأمر - ونكرر - هو أن نتفق على ضوابط للتعامل مع العقائد والمقدسات المستقرة فى ضمائر جميع المؤمنين. وأن نتوصل إلى صيغة وأسلوب تتحقق بهما كفالة احترام حرية الرأى واحترام تلك العقائد والمقدسات» و «لكى نثبت الحالة - حتى يستيقن الجميع من أننا نتحدث عن حقيقة قائمة، ولا نطلق ادعاء بغير دليل - فإننا نستشهد بنصين من نوع الكتابات الشيطانية العربية التى نريد أن نلفت النظر إليها. النص الأول منشور فى مصر لباحث يحمل درجة الدكتوراة فى الفلسفة. أستأذن فى أن أشير إليه بالحرفين الأولين فى اسمه (س. ق) . وهو تلميذ لأحد كبار أساتذة الفلسفة المقيمين خارج مصر. ممن كرسوا جهدهم فى السنوات الأخيرة لنقد الفكر الإسلامى والحركة الإسلامية. وعنوان النص أو البحث الذى نقصده هو: دور الحزب الهاشمى والعقيدة الحنفية فى التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية (يقع فى عشرين صفحة ونشرته مجلة كانت تباع فى القاهرة) والنص الثانى لباحث جزائرى يقوم بالتدريس فى جامعة السوربون بفرنسا هو الدكتور محمد أركون وهو كتاب صدر فى بيروت منذ عامين بعنوان: «تاريخية الفكر العربى الإسلامى».

وبعد عرضه لخلاصة البحثين الذين أوردهما كنموذجين «فقط لكى يثبت أن ثمة كتابات شيطانية أخطر من رواية سلمان رشدى» وبعد تحديد مقصوده بـ «المقدسات حتى لا نضفى القداسة على ما لا قدسية له. وحتى لا تتخذ الدعوة ذريعة إلى مصادرة الحوار فيما هو اجتهادى يثريه تعدد الآراء حوله. واختلافها أحيانا» وبعد تأكيده «أن القاعدة الأساسية المستقرة فى الموقف من العقائد والمقدسات تقوم على المبدأ القرآنى القائل بأنه [من شاء فليؤمن .ومن شاء فليكفر] وحساب الجميع أمام

الله يوم الحساب». وبعد تفريقه بين «طبيعة الموقف الشخصى من المقدسات وبين ترجمة هذا الموقف إلى عدوان على مقدسات الآخرين» وبعد توقفه عند كلمة الاجتهاد وتأكيد «أن للاجتهاد قواعده وأهله. وله مجالاته وساحته وله أدبه الذى ينبغى أن يتحلى بها الباحثون والمتحاورون» . ختم هويدى مقاله بقوله «إننا نحرص على التعدد وندعو إليه. شريطة ألا يتخذ ذريعة لممارسة التعدى. ولن نستطيع أن نتجنب محظور التعدى ما لم يستقر ذلك الاتفاق المنشود على احترام العقائد والمقدسات واحترام أصول العلم وضوابطه».

هذا ما قاله فهمى هويدى فى مقاله الذى - كما نرى - يثير قضية شائكة كانت تحتاج فعلاً إلى حوار جاد وعلمى ومسئول. وكانت تحتاج من الشيخ خليل الذى - كما قال - «منذ نيف وثلاثين عاماً تشتكى (زوجتى) لـ (طوب الأرض) انصرافى للقراءة والاطلاع والبحث وتؤكد أن لو كان لها ثلاث (ضرائر) لكان أهون عليها» - [19]- أن يدلى فى هذه القضية بدلوه الذى - كما يفترض - لابد وأن يكون قد امتلأ من بحر الـ «نيف وثلاثين عاماً» بالخبرة والعلم والحكمة.

لكن الشيخ خليل - وعلى عكس المنتظر منه - تجاهل كل ما قاله هويدى (ربما لأن الشيخ وجد أنه لا يستحق عناء الرد) وكتب مقالاً طويلاً فى حلقتين . ليس فقط ليكشف لنا - كقراء له - أن الـ (س - ق) صاحب دراسة «دور الحزب الهاشمى والعقيدة الحنيفة فى التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية» هو د. سيد القمنى . أو ليكشف لنا فقط أن المجلة (التى تعمد هويدى حجب اسمها واكتفى بالقول «إنها تباع فى القاهرة» هى مجلة «مصرية» وأن دراسة د. القمنى منشورة فى العدد التاسع (نسى الشيخ خليل فى كشفه لما ستره هويدى. أن يقول أن هذا العدد صدر فى أكتوبر ١٩٨٦م) وإنما - وبجانب هذا - ليقول لنا عن د. القمنى «إنه أحد

---

(١٩) خليل عبد الكريم - «الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠م ص .

الباحثين الجادين المترهبين للعلم والمتفرغين له. والذين لم ينالوا ما يستحقونه من شهرة» وإن دراسته هذه «أكدت على أن مؤلفها يمتلك باقتدار نظرة موضوعية منهجية علمية فى معالجته لوقائع التاريخ ودراسته لها وتحليلها التحليل الصحيح وردها إلى الأسباب المباشرة والتى تتفق مع المنطق والتفكير السليم دون حاجة إلى اللجوء إلى الماورائيات والفوق- منطقيات والأحاجى والألغاز (مثل الأشعار التى تنسب إلى الجن وسجع الكهان وأساطير العرافين) وهذا المنهج العلمى المحض الموثق توثيقاً شديداً والاقتحام الجرىء الفذ لإنارة منطقة حرص من سبقوه على أن تظل معتمة هما اللذان أثارا عليه أحد رموز السلفوية الحديثة. الصحفى فهمى هويدى فنشر فى جريدة الأهرام يوم ٢٣ / ٣ / ١٩٨٩م مقالة بعنوان [التعدد لا التعدى] هاجم فيها دراسة [الحزب الهاشمى] هجوماً عنيفاً وشبه د. سيد القمنى بسلمان رشدى مؤلف رواية [أشعار شيطانية] المشهورة إعلامياً بـ [آيات شيطانية] . وفى هذا المقال (القول لخليل) لاافند هجوم الصحفى هويدى على الدراسة فمبدعها أقدر وأولى منى بذلك ولكننى اعرض أهم النقاط التى وردت فيها . حتى يلم بها القارئ ويدرك سر ثورة السلفوية الحديثة عليها».

فى عرضه قال الشيخ خليل «ذهب د. سيد القمنى فى دراسته هذه إلى أن الحزب الهاشمى من قبيلة قريش والعقيدة الحنفية التى اعتنقها الحنفاء أو المتحنفون قاما بدور بارز فى التمهيد لنشوء دولة العرب الإسلامية فى يثرب (. . .) وكان من الطبيعى أن يتناول الباحث البدايات الأولى لإقامة الدولة العربية على يد قصى بن كلاب جد الهاشميين والمؤسس الرئيسى والواضع للبنات الأولى لدولة القومية العربية (. . .) وقد أطلق د. القمنى على قصى (دكتاتور مكة) وهو وصف نرى أنه لا ينطبق تماماً خاصة وأن طبيعة الحياة القبلية فى الجزيرة كانت لا تطيق الدكتاتورية

(. . .) ولو أن قصياً كان يتمتع بالشمائل التى امتاز بها مؤسسو الدول عادة من قوة الشكيمة ومضاء العزيمة بالإضافة إلى سعة الأفق ونفاذ البصيرة ». «وعدد القمنى ما قام به قصى فى سبيل تأسيس الدولة العربية من خطوات مثل بناء الكعبة [لعل د. القمنى يقصد تجديد بنائها لأنه من المعلوم أن الذى بناها إبراهيم وإسماعيل] ومراسلة ملوك أطراف الجزيرة وإنشاء دار الندوة. ونحن (خليل) لا نوافق د. القمنى على قوله: [فحلت الندوة والملاء محل البداوة والمشيخة] . والصحيح فى رأينا أن الندوة غدت الصورة المعدلة أو المحسنة لـ (مجلس شورى القبيلة) لكى تتفق مع مجتمع مكة (. . .) ثم شرح د. القمنى الصراع الذى انفجر بعد وفاة قصى بين أبنائه والذى تمخض عن الخصومة التاريخية المعروفة بين بنى هاشم وبنى أمية. وقد لاحظنا أن الدراسة مرت مروراً عابراً على هاشم الجد الذى ينسب إليه (الحزب الهاشمى) (. . .) ولعلنا نأمل - ود. القمنى قد آلى على نفسه تطوير هذه الدراسة إلى كتاب - أن يولى (هاشماً) ما يستحقه من عناية ويبرز دوره الخطير فى تعلية بنيان الدولة العربية القومية التى وضع أساسها جده قصى».

ويمضى خليل فيقول «اتجه الباحث د. القمنى إلى تبيين الدور الذى لعبه عبد المطلب جد النبى محمد الذى أخذ على عاتقه إبراز الملامح الرئيسية والقسمات الهامة للدولة العربية (. . .) سار عبد المطلب على درب جديه قصى وهاشم وتمثل سيرتيهما (. . .) ولكنه - وقد رزق بصيرة نافذة - أدرك الداء الذى يحول دون قيام دولة مركزية فى شبه جزيرة العرب وهو التشرذم والتفرق بل والتناحر والتقاتل ثم توصل إلى الدواء. وسرعان ما وضع الأيديولوجية المتكاملة التى أدت فى المدى الطويل إلى تحقيق الحلم (. . .) فأعلن عبد المطلب أن [الدين عند الله الحنيفية] . ويرى الباحث د. القمنى أنه المؤسس الأول للحنيفية وسماه (أستاذ الحنيفية الأول)

ونحن (خليل) نختلف مع الصديق د. القمنى فى هذه المعلومة. ونزعم أن الحنيفية وجدت قبل عبد المطلب بزمن ليس بالقصير (. . .) وأياً كان الأمر فالذى لا مشاحة فيه أن الحنيفية أخذت على يد عبد المطلب منحى (العقيدة) واعتنقها عدد من عقلاء العرب».

يقول خليل «الحنيفية حركة دينية كانت ذات حضور متميز (. . .) ففى يثرب اعتنقها أبو عامر الراهب. وفى الطائف أمية بن أبي الصلت. وفى مكة كان زعيمها عبد المطلب ومن بعده ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش وزيد بن عمرو بن نفيل . ولكن أبرز رموزها ثلاثة: عبد المطلب وزيد وأمية . وقد استن الأولان سنناً غدت فيما بعد من معالم الإسلام يستوى فى ذلك الشعائر الدينية والشعائر الاجتماعية (. . .) وانتهت الحنيفية إلى توحيد الله تعالى والقول بالبعث والنشور والحساب. وأن الأبرار سوف ينعمون بالجنة بينما يصلى الكفار نيران السعير. أما الشخصية الثالثة فى حركة الحنيفية فهو أمية بن أبى الصلت . وهو من سادات ثقيف (الطائف) ومن أبرز شعرائهم. وترجع أهمية أمية إلى قصائده التى انطوت على العديد من المعانى والقصص الدينية التى أقرها الإسلام فيما بعد. بل إن أشعاره قد حوت الكثير من الكلمات والتعبيرات التى وردت بلفظها فى القرآن الكريم. وذكر الباحث د. القمنى العديد منها. وأن النبى محمداً كان يسمع الكثير من أشعاره».

وعن دور محمد يقول خليل «لما شب محمد ﷺ عن الطوق تابع خطوات جده المباشر عبد المطلب فى الصعود إلى غار حراء وآمن بالحنيفية. ولم يكد يبلغ الأربعين حتى حسم الأمر بإعلانه أنه نبى الأمة وذهب د. القمنى أن (مما وفر له - لمحمد - الوقت الكافى والاطمئنان النفسى للانصراف عن السعى وراء الرزق إلى التفكير فى شئون قومه السياسية والدينية) زواجه من الأرملة الثرية خديجة التى

كانت تكبره بخمسة عشر عاماً - وهذه العبارة هى التى أثارت ثائرة الصحفى فهمى هويدى . ولا ندرى سر هذه الثورة مع أن كتب السيرة قديمها وحديثها ذكرت تلك الواقعة بل إنها (كتب السيرة وخاصة القديمة سردت فى هذه الخصوصيةواقعة اخرى أمسك د. القمنى عن رصدها وأحسبه فعل ذلك عامداً. . وكما استعان قصى بإخوته من قبيلة (قضاعة) لنصرته على قبيلة (خزاعة). وكما استنصر عبد المطلب أخواله اليثاربة لرد حقوقه التى اغتصبها عمه (نوفل) بالمثل كان لأهل يثرب الفضل فى نصرة الحفيد محمد ﷺ. وقد حضر عمه العباس - رضى الله عنه - الذى كان على دين قومه - العهد الذى أبرم بين محمد وبين اليثاربة. لم يكن هذا الصنيع مستغرباً من العباس. فهذا كان دأب بنى هاشم (. .) وعلى رأسهم عمه أبو طالب الذى ظل حتى آخر لحظة من حياته يقف معه ويشد من أزره على الرغم من عدم إيمانه برسالته» و «بعد أن استوثق الرسول ﷺ من عهد الأوس والخزرج هاجر إلى يثرب (المدينة) وأسس هناك أول دولة عربية قومية مركزية محققاً بذلك نبوءة جده عبد المطلب» [«إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» - أى أولاده وحفدته من الهاشميين].

ويختم خليل بقوله «هذا عرض سريع للدراسة الرائعة التى خطها قلم د. سيد القمنى والتى جاءت كما أوردنا موثقة أشد ما يكون التوثيق الأمر الذى جعل الرد عليها أو نقدها نقداً موضوعياً أمراً مستحيلاً من قِبل [الإسلامويين أو السلفويين المحدثين] ودفعهم إلى الطريق السهل المجانى الذى يلجون نه دائماً: القذف والسباب والاتهام بالعمالة لأى جهة أجنبية . ونحن نهيب بصديقنا العالم د. سيد القمنى ألا يعبأ بذلك فهذه ضريبة العلم دفعها العلماء فى كل مكان وزمان» - (٢٠)-.

---

(٢٠) مجلة «أدب ونقد» - العدد رقم ٤٩ - أغسطس ١٩٨٩م ص ١٢٦/ ١٢٩ - والعدد رقم ٥٢ - نوفمبر ١٩٨٩م - ص ٦٤/ ٦٩.

والجدير بالملاحظة أن الشيخ خليل عبد الكريم فى كل ما قاله لم يدافع عن حق د. القمنى فى البحث والكتابة وإنما خصص كل ما قاله للدفاع عن د. القمنى وتخييله كواحد من «الباحثين الجادين المترهبين للعلم والمتفرغين له» و «يمتلك - باقتدار - نظرة موضوعية منهجية علمية فى معالجته لوقائع التاريخ ودراسته لها وتحليلها التحليل الصحيح... إلخ» وأن منهجة فى دراسته «الرائعة» (الحزب الهاشمى) هو «المنهج العلمى المحض الموثق توثيقاً شديدا» والذى «جعل الرد على هذه الدراسة أو نقدها نقداً موضوعياً أمراً مستحيلاً».

نعم كل هذا قد يعنى أن الشيخ خليل لا ينحاز - فقط - إلى د. القمنى كباحث وإنما - أيضاً - يتبنى نتائج دراسة د. القمنى التى «استحال» على «الإسلامويين والسلفويين «نقدها» ونعم كل هذا حق أصيل للشيخ لا يمكننا سوى الإقرار به بل والدفاع عنه..

لكن. ولأننى - كما سبق وأشرت - راجعت علمية دراسة د. القمنى فى كتابين كشفت فيهما - وبعشرات الأدلة الموثقة - أن د. القمنى ليذهب بعقل قارئه من القول الذى افتتح به دراسته ونسبه إلى عبد المطلب [«إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» - أبنائه وحفدته] . إلى القول الذى ختم به دراسته ونسبه إلى عبد الله بن الزبعرى [لعبت هاشم - محمد - بالملك فلا .. ملك جاء ولا وحى نزل] اقترف د. القمنى عشرات الجرائم العلمية (تحريف - تحوير - تقول .. إلخ) لذلك فقد استغربت من الشيخ خليل الذى أنفق من عمره «نيفاً وثلاثين سنة» فى القراءة والبحث. ولم تستوقفه جريمة واحدة - من العشرات - تجعله يتعقل قبل أن يدلى بشهادته عن د. القمنى ودراسته أمام القارئ.

بجانب هذا. ولأن الشيخ - كما أثبت فى عرضه - لم يجد فى دراسة د. القمنى ما يستحق التحفظ عليه سوى وصف «قصى بن كلاب» بـ «دكتاتور مكة» والقول بحلول «الندوة والملأ محل البداوة والمشيخة» لذلك. فأنا - ولخشية الإطالة - سأكتفى هنا بكشف حقيقة «اقتحام د. القمنى الجرىء الفذ لإنارة» مصدر القرآن.

ففى حديثه عن أمية بن أبى الصلت وبعد أن نقل د. القمنى هذه الأبيات :

وسيق المجرمون وهم عراة	إلى ذات المقامع والنكال
فنادوا ويلنا ويلاً طويلاً	وعجوا فى سلاسلها الطوال
فليسوا ميتين فيستريحوا	وكلهم بحرِّ النار صالى
وحل المتقون بدار صدق	وعيش ناعم تحت الظلال
لهم ما يشتهون وما تمنوا	من الأفراح فيها والكمال

وغيرها من الأبيات المشابهة . قال. القمنى «يقول د. جواد على: فى أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء. ومعتقدات ووصف ليوم القيامة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن. بل نجد فى شعر أمية استخداماً لألفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله والحديث النبوى. قبل المبعث. فلا يمكن بالطبع أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن. لأنه لم يكن منزلاً يومئذ. وأما بعد السنة التاسعة الهجرية. فلا يمكن أن يكون قد اقتبس منه أيضاً. لأن أمية لم يكن حياً. ولم يشهد بقية الوحى!؟ ولن يكون هذا الفرض مقبولاً فى هذه الحال.. ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية كان ينتحل معانى القرآن وينسبها لنفسه. ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون عن ذلك. ولكان الرسول أول الفاضحين له» (...)

جواد على - «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» - جـ ٥ ص ٣٨٤/ ٣٨٥)
كما يمكننا (القول للقمنى) أن نضيف إلى ذلك استبعاد فكرة أن يكون هذا الشعر موضوعاً من قبل المسلمين المتأخرين . لأن فى ذلك تكريماً وارتفاعاً بأمية. وما كان لمسلم أن يرفع من شأن رجل كان يهجو النبى بشعره» - [٢١]-.

هذا نص ما قاله د. القمنى. نفى فيه بيقين شبهة استعانة أمية بن أبى الصلت بالقرآن فى كتابة شعره. وفى ذات الوقت. وبدون مبرر منطقى أو علمى سكت تماماً عن بحث شبهة استعانة النبى محمد بشعر أمية فى كتابة القرآن.

هنا. ولأن د. القمنى يقول «ليس من الضرورى أن أستنتج . ولكن القارئ يمكن أن يستنتج ما انتهي إليه. وبالتالى أعتمد كثيراً على القارئ فى استنتاج كثير من النتائج» - [٢٢]- وحسب هذا القول . فأبسط العقول ذكاء تستنتج من نفى الاحتمال الأول (استعانة أمية بالقرآن) اثباتاً للاحتمال الثانى (استعانة النبى محمد بشعر أمية).

وأنا لست ضد حق د. القمنى فى أن يرى هذا الرأى. فهو لم يكن الأول ولن يكون الأخير. ولكن الفارق الجوهرى بينه وبين غيره من الباحثين الذين اتفق معهم. أنهم صاغوا هذه النتيجة فى أسلوب واضح ومعبر بدقة عن مقصودهم بحيث لا يحتمل تأويلاً أو معنى آخر غير الذى قصدوه. ومن هؤلاء الباحثين كليمان هور - بور - فردرش شولتيس. وبوضوحهم أتاحوا لعلماء العرب فرصة

---

(٢١) د. سيد القمنى «الحزب الهاشمى» وتأسيس الدولة الإسلامية» - مجلة «مصرية» - العدد التاسع أكتوبر ١٩٨٦م - ص ١٧/ ١٨ - ومجلة «الكرمل» (الفلسطينية) - العدد ٣١ سنة ١٩٨٩م ص ٤٩ - وكتاب «الحزب الهاشمى» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠م - ص ٧٣.

(٢٢) د. سيد القمنى - «الأسطورة والتراث» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٢م - ص ٢٨١.

مناقشة هذا الرأى ونقده بل ونقضه. ومن أهم العلماء العرب الذين نقدوا ونقضوا هذا الرأى الاستشراقى د. شوقى ضيف فى كتابه «تاريخ الأدب العربى» المجلد الأول «العصر الجاهلى». ود طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى». ود. جواد على فى موسوعته «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» . أما د. القمنى فهو لم يجرؤ على كشف المصدر الاستشراقى لرأيه وفى ذات الوقت لم يجرؤ على اقتحام ردود العلماء العرب بنقد أو (بتعبير الشيخ خليل) بإنارة المنطقة التى حرص هؤلاء العلماء على أن تظل مظلمة فى الموقف من علاقة الامتداد والاستمداد التى تربط القرآن بشعر أمية. وبغباء غير معهود وغير متوقع سوى من أمثال د. القمنى فى الموضوعية أراد القمنى أن يوهم القارئ بأنه فيما ذهب إليه اتفق مع وشارك د. جواد على الرأى.

ولأن د. جواد يعد واحداً من أهم العلماء الذين نقضوا هذا الرأى الاستشراقى وأفرد لمناقشته عشرات الصفحات فى موسوعته. فنحن سنكتفى بنقل «بعض» ما قاله د. جواد فعلاً لتتيح للقارئ فرصة «استنتاج» حقيقة «ما انتهى إليه» د. القمنى.

يقول د. جواد على «فى أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيامة والجنة والنار فيها تشابه كبير وتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن الكريم بل نجد فى شعر أمية استخداماً لألفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله وفى الحديث النبوى فكيف وقع ذلك؟ وكيف حدث التشابه؟. هل حدث ذلك على سبيل الاتفاق أو أن أمية أخذ مادته من القرآن الكريم. أو كان العكس. أى أن القرآن الكريم هو الذى أخذ من شعر أمية فظهرت الأفكار والألفاظ التى استعملها أمية فى آيات الله وسوره؟. فكتاب الله إذن هو صدى وترديد لآراء ذلك الشاعر المتأله (. . .) أو أن كل شىء من هذا الذى نذكره

ونفترضه افتراضاً لم يقع. وأن ما وقع ونشاهده سببه أن هذا الشعر وضع على لسان أمية فى الإسلام. وأن واضعيه حاكوا فى ذلك ما جاء فى القرآن الكريم فحدث لهذا السبب هذا التشابه».

بعد طرح تساؤلاته بدأ فى هدوء فى مناقشة هذه الاحتمالات فقال عن الاحتمال الأول «وهو فرض أخذ أمية من القرآن. فهو احتمال إن قلنا بجوازه ووقوعه. وجب حصر هذا الجواز فى مدة معينة وفى فترة محدودة تبتدئ بمبعث الرسول وتنتهى فى السنة التاسعة من الهجرة. وهى سنة وفاة أمية بن أبى الصلت. أما ما قبل المبعث فلا يمكن بالطبع أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن. لأنه لم يكن منزلاً يومئذ. وأما بعد السنة التاسعة فلا يمكن أن يكون هذا الفرض مقبولاً معقولاً فى هذه الحالة. إلا إذا أثبتنا بصورة جازمة أن شعر أمية الموافق لمبادئ الإسلام ولما جاء فى القرآن قد نظم فى هذه المدة المذكورة أى بين المبعث والسنة التاسعة من الهجرة (. . .) ولكن من فى استطاعته تثبيت تواريخ شعر أمية وتعيينه وتعيين أوقات نظمه؟ إن فى استطاعتنا تعيين بعضه من مثل الشعر الذى قاله فى مدح عبد الله بن جدعان أو معركة بدر. ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك بالغالبية منه. وهى غالبية لم يتطرق الرواه إلى ذكر المناسبات التى قيلت فيها. ثم إن بعض هذا الكثير مدسوس عليه مروى لغيره. وبعضه إسلامى فيه مصطلحات لم تعرف إلا فى الإسلام. فليس من الممكن الحكم على آراء أمية الممثلة فى شعره هذا بهذه الطريقة. ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية كان ينتحل معانى القرآن الكريم وينسبها إلى نفسه. ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون على ذلك. ولكان الرسول أول الفاضحين له».

وبعد نفيه لاحتمال أخذ أمية من القرآن. قال: «يبقى لدينا افتراض آخر. هو أخذ القرآن الكريم من أمية. وهو افتراض ليس من الممكن تصوره. فعلى قائله

إثبات أن شعر أمية فى هذا الباب هو أقدم عهداً من القرآن. وتلك قضية لا يمكن إثباتها أبداً. ثم إن قريشاً ومن لف لفهـا ممن عارضوا الرسول لو كانوا يعلمون ذلك ويعرفونه لما سكتـوا عنه. ولقالوا له: إنك تأخذ من أمية. كمـا قالوا له: إنك تتعلم من غلام نصرانى كان مقيماً بمـكة. وإليه أشير فى القرآن الكريم بقوله: [ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشـر. لسان الذى يلحدون إليه أعجـمى. وهذا لسان عربى مبين] (. . .) ولم يشـيروا إلى أمية بن أبى الصلت. ثم إن أمية نفـسه لو كان يعلم ذلك. أو يظن أن محـمداً إنما أخـذ منه لما سكت عنه وهو خصم له منـافس عنيد أراد أن تكون النبوة له. وإذا بها عند شخص آخر ينزل الوحى عليه. ثم يتبعه الناس فيؤمنون بدعوته. أمـا هو (أمية) فلا يتبعه أحد. هل يعقل سـكوت أمية لو كان قد وجد أى ظن - وإن كان بعيداً - يفيد أن الرسـول قد أخذ فكرة منه؟ لو كان شعر أمية بذلك لنادى به حتماً».

ويؤكـد د. جواد «أمـا أنا فـأرى أن مـرد هذا التشـابه والاتفـاق إلى الصنعـة والافتعـال. لقد كان أميـة شاعراً ما فى ذلك شك لإجمـاع الرواة على القول به. وقد كان ثائراً على قومه. ناقماً عليـهم لتعبدهم للأوثان. وقد كان على شىء من التوحـيد والمعـرفة باليـهودية والنصـرانية. ولكنى لا أظن أنـه كان واقفـاً على كل التـفـاصيل المذكـورة فى القـرآن وفى الحـديث عن العـرش والكرسى. وعن الله وملائكتـه. وعن القيامة والجنة والنار والحـساب والثواب والعقـاب ونحو ذلك. إن هذا الذى أذكره شىء إسلامى خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود ولا النصارى ولا عند الأحناف فوروده فى شعر أمية وبالكلمات والتعابير الإسلامية هو عمل جماعة فعلته فى عهد الإسلام وضعته على لسانه كما وضعوا أو وضع غيرهم على ألسنة غيره من الشعراء والخطباء» ويمضى د. جواد فـيقول: «وتتبين آية الوضع فى شعر

أمية فى عدم اتساقه وفى اختلاف أسلوبه وروحه فبينما نجد شعره والمنسوب إليه فى المدح أو فى الرثاء أو فى الأغـراض الأخرى مما ليس لهـا صلة مباشـرة بالدين فى ديباجة جـاهلية على نسق الشعر المنســوب إلى شعراء الجاهليــة نجد القسم الدينى منه والحكمى فى أسلوب بعيد عن هذا الأسلـوب وبعيد عن الأساليب المعروفـة عن الجاهليـين أسلوب يجعـله قريباً من شـعر الفـقهـاء والصوفـيين المتزمتين» – [٢٣]–.

هذا بعض – وأكرر. . بعض – ما قاله د. جـواد على. نعم هو – كما نرى – يؤكد صدق فهمى هويدى فيما قاله عن د. القمنى ودراسته. إلا أنه – كما نرى – يجرد ما قاله الشيخ خليل عن د. القمنى ودراسـته من الصدق. وهذا يثير تساؤلاً هو: هل عدم صـدق ما قاله الشيخ يبـرر الشك فى صدق الشيخ كـباحث؟ أم أن عدم صــدق القـول لا يعنى بالضرورة عـدم صدق القـائل؟ وإذا قلنا بالافـتراض الأخير (حـتى لا نتحامل على الشيخ الميت). فهل هذا يعنى أن الشـيخ – فعلاً – كان صادقاً مع نفـسه فيما قاله عن د. القمنى . وأنه – فقط – كـان يجهل ما قاله د. جواد على وجهله ورطة فى الدفاع – بحسن نيـة – عن «فضيحة» د. القمنى؟ أم أن الشيخ كـان يتفق مع د. القمنى فى الموقف من القـرآن وشعر أمية. واتـفاقه جعله لا يشك فى فـساد التوثيق ؟ أم أن الشـيخ كان يعلم فـساد د. القمنى ويعلم إفـساده لقـول د. جواد بـالتحـريف ورغم علمـه تطوع بكتابـة مقـاله الطويل عن «موضوعية ومنهجية وعلمية» د. القمنى وعن «استحالة نقد» دراسته «الرائعة»؟.

هنا – وحتى لا يتـجرأ «غوغائى» أو «همـجى» أو «مدعى ثقافة» فـيتطاول على الشيخ خليل ويفـترض جهله بما قاله د. جـواد على – أقول بأن جهل الشيـخ غير

(٢٣) د. جواد على – «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» – دار العلم للملايين – بيروت – الطبعة الثانية ١٩٧٦م – جـ ٦ ص ٤٩٠/ ٤٩٨.

حقيقى ليس لأنه يسىء أو لا يسىء إلى شخص الشيخ. وإنما لأن علم الشيخ بما قاله د. جواد هو الحقيقة الموثقة والثابتة فى كتابات الشيخ وتحديداً فى كتابه «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» . ففى الفصل الرابع المعنون بـ «الحنيفية» من الباب الثانى المعنون بـ «المقدمات الدينية» كتب خليل عبد الكريم «ضمت حركة الحنيفية شخصيات تميزت بالسمو العقلى والأخلاقى أو بالحنكة السياسية أو الثقافة العالية نسبياً. ولما كان الشعراء يمثلون فى مجتمع ما قبل البعثة المحمدية (الفئة المثقفة) لذا كان عدد من كبار الشعراء آنذاك من الأحناف منهم: أمية بن أبى الصلت (. . .) ولهم قصائد فى الإيمان بوحدانية الله والبعث والنشور والحساب (. . .) ويرى د. جواد على : أن فى أكثر ما نسب إلى أمية من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيامة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن الكريم. بل ونجد فى شعر أمية استخداماً لألفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله وفى الحديث النبوى» (د. جواد «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» - جـ ٦ - ص ٤٩٠)» _[٢٤]_.

هذا ما قاله ونقله الشيخ خليل - وهو كما نرى - دليل مادى ينفى بقوة جهل الشيخ ليس فقط بما قاله د. جواد وإنما أيضاً بفساد د. القمنى وإفساده لرأى د. جواد وللأسف نفس الدليل المادى يؤكد - وبنفس القوة - أن الشيخ بوعى وقصد اختار أن يكون مثل د. القمنى فى تعامله مع رأى د. جواد. وهذه المثلية الموثقة بهذا الدليل المادى. وما نقلناه هنا نعم هو دليل مادى ينفى بقوة احتمال جهل الشيخ خليل سواء بما قاله د. جواد علي أو بفساد د. القمنى. إلا أن نفس ما نقلناه هنا.

(٢٤) خليل عبد الكريم - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٣م - ص ١١٥.

أيضاً هو دليل مادى يؤكد وبنفس القوة أن الشيخ خليل بوعى وقصد اختار أن يكون مثل د. القمنى فى إفساده لرأى د. جواد على. وهذه المثلية الموثقة بهذا الدليل المادى تميل بعقولنا إلى رؤية المقال الطويل الذى كتبه الشيخ خليل عن د. القمنى ودراسته «الفضيحة» كمجرد «شهادة زور» تطوع الشيخ بكتابتها للدفاع عن واحد من أفراد قبيلته العلمانية.

اما بعد:

الآن. وبعد كل ما سبق - وهو قليل جداً من كثير جداً - أعتقد أن ما قيل فى التسويق العلمانى للشيخ خليل عبد الكريم «أنه «باحث فذ» و «عالم بحق عاش للحقيقة» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» . . .إلخ) لا يعبر بدقة عن ولا ينطبق تماماً على فكر وشخص الشيخ. بل يماثل - فى عدم الدقة أو فى عدم الصدق - ما قاله الشيخ نفسه فى تسويقه لفكر وشخص د. القمنى. وهذه الحقيقة تجعلنا نترحم على شخص الشيخ خليل الذى رحل بجسده عن دنيانا . لكنها فى ذات الوقت - توجب علينا وعلى غيرنا عدم التردد فى مراجعة علمية وموضوعية كتاباته.

* * * *

خليل عبد الكريم

و

«أنسنة» القرآن



(١)
أما قبل

منــذ صدور كتابه الأول «موقف الإســلام من العمل والعمال» (عام ١٩٨٧م) ومروراً بكتابه «الجـذور التاريخية للشــريعة الإسلامية» (عــام ١٩٩٠م) وكتابه «دولة يثـرب» (عــام ١٩٩٩م)... إلخ وحـتى صــدور آخـر كـتـاب لـه «النص المؤسس ومجتمـعه» (عام ٢٠٠٢م). اعتاد الشيخ خليل عبـد الكريم وصف كتاباته بـ «أنها محاولة رائدة» و «محاولة غيـر مسبوقة» و بـ «المباحث الرائدة» - [1]-. واعتــاد الحديث عن نفسه بأن «الذى لا يمارى - فيه أحـد أننا (خليل) نخوض معركة بالغة الشراســة فى سبيل التنوير» و «أننا نكتب كـتابة غير تقليـدية باطحة. تقتحم مـيادين كانت مغلقـة وموصدة وتتناول مواضـيع شديدة الحساسيـة بالغة التفجـر. وما كان يعتبـره غيرنا (لا مفكر فيه) كـتبنا فيه ودعونا القــارئ للتفكير فيه. ومــا كانوا يعدونه (مسكوتاً عنه) تكلمنا فيه وتغلغلنا فيه إلى الأعماق» - [2]-.

وبالفعل لم ولا - وربما (فى المدى المنظور) لن - «يمارى» فيما قاله الشيخ خليل أحد من التيار العلمانى الذى «انبطح» أمام كتابات الشيخ «الباطحة» والذى لم يكتف

---

(١) خليل عبـد الكريم - «موقف الإسلام من العمل والعـمال» أمانة التثـقيف - حزب التجـمع (المصرى) - سلسلة «المكتبة السياسية» رقم ٤ سنة ١٩٨٧م - ص ٦ و «الجذور التـاريخية للشريعة الإسلامية» - دار سينا - الطبـعة الأولى ١٩٩٠م ص ٩ و «دولة يثـرب: بصائر فى عـام الوفود» دار سـينا (القاهـرة) ومؤســة الانتشـار العربى (بيروت) - الطبـعة الأولى ١٩٩٩م- ص ١٢ و «النص المؤسس ومجـتمعه» - دار مـصر المحروسة - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٢م ص ١٨ و «نحـو فكر إسلامى جديد» (الأعمال الكاملة) - دار مصر المحروسة - الطبعة الأولى ٢٠٠٤م - المجلد الثانى ص ١٤ و ص ٣٩٧.

(٢) خليل عبد الكريم - «نحو فكر إسلامى جديد» مرجع سابق - جـ ٢ ص ٦/٧.

بتخييله على أنه «باحث فذ» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» - [٣]-. لكنه تمادى فى «انبطاحه» إلى حد تسفيه من جرؤ أو سيجرؤ على نقد شيخهم بتخييل الناقد (غير المنبطح) كـ «همجى» و «غوغائى» و «مدعى ثقافة» - [٤]-.

ونحن إزاء هذا الموقف العصبى الذى يعانى أصحابه من ضيق الأفق ومن الإصرار (المرضى) على شيطنة «الآخر» الفكرى والتعامل مع نقده كخطأ مطلق لا يحتمل الصواب. وذلك ليكون شيخهم - فى المقابل - هو «العالم الزاهد»- [٥]-. وكتاباته صلوات فى محراب الحقيقة أو هى صواب على الأقل يكاد لا يحتمل الخطأ. وإذا وجد خطأ فى كتاباته فهو «سهو» مغفور.

إزاء هذا الموقف الجامد أعتقد أنه لا سبيل أمامنا سوى مقاومة «الانبطاح» ومحاولة «اقتحام» كتابات شيخهم لنتعرف - بعقولنا وبدون وسيط - على ما قيل فيها. لقول شيخهم «إننا فى كل ما نكتب نعتمد على فطانة القارئ ولوذعيته وعمق فهمه ولقفانه (سرعة إدراكه) ولقافته (عقله وذكائه) فى فقه (ما بين السطور) والتعرف إلى (المسكوت عنه) الذى لم يأن الأوان للبوح به. ونحن (خليل) نعد (ما بين السطور) و «المسكوت عنه) جزءاً مكملاً لجميع ما نحرره سواء أكان كتباً (بحوثاً ودراسات) أو حتى مقالات تنشر فى الصحف السيارة وبدونها لا يتم من جانب القارئ استيعابها الاستيعاب السليم» - [٦]-. ولقوله فى تعليقه على نقد د. إبراهيم عوض لمؤلفاته «سلك أ. د. إبراهيم عوض سلوكاً حضارياً بالغ الروعة والسمو يليق به كأديمى وأستاذ جامعى بخلاف من عداه من الإسلامويين» و «وجه الرقى

(٣) مجلة «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ٩٢.

(٤) جريدة «صوت الأمة» فى ٤ يونيو ٢٠٠١م مقال محمد الباز.

(٥) جريدة «القاهرة» فى ١٦ من أبرايل ٢٠٠٢م.

(٦) خليل عبد الكريم - «دولة يثرب» - مرجع سابق - ص ٤٠١.

فى منحى الأستاذ الفاضل والذى (القـول الخليل) فهمته بعد قراءة كـتابه يتمثل فى عدة أمور» ذكـر الشيخ منها أن د. عوض «لم يقـرأ مؤلفاتى قراءة سطحيـة - كما يفعل البعض هذا إذا قرأ ولم يسمع كلمـة من هنا وجملة من هناك ثم يدبج مقالة - بل تعمق فى المطالعة ومن ثم فطن إلى ما هو مخبؤ بين السطور وما جاء - تحت ضغط الظروف الحـاضرة - تلمـيحاً لأن الوقت لم يحن بعـد وربما لعقـود عديدة قادمة للتصريح به. وما ألغزت فيه ففقه (د. عوض) ما رميت إليه» - [٧]-.

نعم فى تعليقه حّرف الشيخ خليل عنوان كـتاب د. إبراهيم عوض الصادر عن مكتـبة زهراء الشـرق عام ٢٠٠٠م بعنوان «اليـسار الإسـلامى وتطاولاته على الله والرسول والصـحابة» ليكون «اليـسار الإسلامى وتطوراتـه» - هكذا - وإلى جانب تحريفه للعنوان سكت الشيخ عن ذكر أيـة بيانات أخرى (اسم الناشر - تاريخ النشر) بقصد تضليل القارئ وإفشال محاولاته للعثور على كتاب د. إبراهيم عوض.

ولكن الجدير بالرصـد فى إشادة الشيخ خليل بـ «فـطنة» د. إبراهيم «إلى ما هو مخبؤ» بين السطور فى مؤلفات الشـيخ و بـ «فقه» د. إبراهيم لـ«ما رمى إليه» الشيخ فيما «ألغز فيه».

أولاً: أن «التطاولات المفضوحة على الله والرسول والصحابة» هو الـ «فخبؤ» فى كتابات الشيخ وهو «ما رمى إليه» فيمـا «ألغز فيه» . وهو ما «فطن إليه» و «فقهه»د. عوض.

ثانيـاً: إن إشادة الشيخ بـ «فطنة» و «فقه» الدكـتور الذى «دل كتابه الناقد أو نقده المكتوب على صـبره وتأنيه» وعلى أنه «لم يتـسرع أو يهرول بل نقّب وحـفر

---

(٧) مجلة - «أدب ونقد» - عدد أكتوبر ٢٠٠١م ص ٤٢.

ونَقْر» - [٨]-. هى (الإشادة) إقرار منه بصواب مـا اكتشفه الدكتـور وكشفه فى كتابه. والذى يـؤكد هذا. أن الشيخ لم يجد فى كل كـتاب الدكتور مـا يحتاج إلى تحفظ سوى استبعاده لإمكانية أن يكون خليل عبد الكريم هو مصنف هذه المؤلفات وذهابه إلى أنها من تصنيف «طائفة من المستشرقين».

ثالثاً: إذا جاز لنا حسن الظن بالشيخ خليل إلى حد استبعاد فكرة تحريفه لعنوان الكتاب (وهى حـقيقـة ثابتة) فالخـلاف بينه وبين الدكتـور سيكون خلافـاً لفظياً فى وصف «المخبـؤ بين السطور» فالدكـتور وصــفه بـ «التطاولات» اليـسارية على «الله والرسول والصحـابة» والشيخ وصفه بـ «التطورات» فى المـوقف «اليسارى» من «الله والرسول والصحابة». وهذا الخـلاف إذا افترضنا حقيقيتـه فهو يحتم على دراويش الشيخ مواجهة السؤال الطبيعى: إذا كـان وصف شيخهم لموقفه (ولموقفهم) من «الله والرسـول والصحـابة» بـ «التطورات» هو الأدق فلمـاذا «ألغـز فيـه» و «خبـأه بين السطور» وبرر «سكوته» بأن «الوقت لم يحن بعد وربما لعقود عديدة قادمة للتصريح به»؟ وهل هذا التبرير (الخليلى) يجيز ربط تـأخيره «للتصريح بالمسكوت عنه» بمجىء ما أسمـاه هو بـ «مرحلة نقد الدين» التى رآها «مـرحلة متقدمة لم يـأن أوانها بعد» والتى تنبأ بقدومهـا «ربما بعد نصف قرن قادم» - [٩]-. وهل «المخبؤ بين السطور» والذى «سكت» الشيخ عن «التصريح به» هو مـجرد «نقد» للفكر الدينى (البشرى). أم هو فى حقـيقـته «نقد للديـن» (المقدس) ولأنه كذلك فـ «تحت ضـغط الظروف الحاضـرة» التى لا ترحب بـ «نقـد الدين» لجأ الشـيخ إلى «التلميح» و «الإلـغاز» و «التخبئة»؟

---

(٨) نفس لمرجع - ص ٤٣.

(٩) خليل عبد الكريم - مقدمة تحليلية - لكتاب د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصى فى القرآن الكريم» - دار سينا ومؤسسة الانتشار العربى - الطبعة الرابعة ١٩٩٩م - ص ٣٦٧.

هنا. ولأن الشيخ خليل عبد الكريم قال بأن «ما كان يعـتبره غيرنا (لا مفكر فيه) كتبنا فـيه. ودعونا القارئ للتـفكير فيه. ومـا كانوا يعدونه (مسكوتاً عنه) تكلـمنا فيه وتغلغلنا فيه إلى الأعـماق» وهو - فى حدود فهمى المتواضع - قـول يدعونا كقراء للشيخ ليس فقط إلى التفكير فيما كان يعتبره «الغير» «لا مفكر فيه» أو «مسكوتا عنه» وإنما أيضاً - وفى ذات الوقت - يدعونا إلى التـفكير فيما كتبـه الشيخ خليل نفسه. لعلنا نوفق فى الإمـساك ببـعض «المخبؤ» الذى «سكـت» الشيخ «عن التـصريح به» وتركه لـ «فقه» و «ذكاء» قارئه.

وهذا ما سنحاوله فى الصفحات القادمة.

* * * *

(٢)
محاولة للدخول

في تحديده لـ «القواعد (أو الأسس الفكرية) التى - كما يقول - نؤمن بها نحن كتيبة [اليسار الإسلامى] هاجم الشيخ خليل عبد الكريم «الكتب الإسلامية المعاصرة» لأنها «لا تراوح مكانها ولا تغادر الدائرة المغلقة التى تتحرك داخل قطرها وهى الأخلاقيات والنصائح والمواعظ التى توجل منها القلوب وتذرف لها الدموع. والاعتماد على الغيبيات والماورائيات واللامحسوسات. وضرورة ربط كل ما يدور على الأرض (. . .) بقوى غير منظورة . وأنه لن ينصلح أى معوج إلا إذا كانت العلاقة مع هذه القوى الجبارة على أحسن ما يرام ولتصبح (هذه القوى) فى ذروة الرضا».

وفى مواجهته «كجندى فى كتيبة اليسار الإسلامى» لمحتويات هذه «الدائرة المغلقة» اعترض الشيخ «اليسارى» على فكرة «الاعتماد» ومنطق «الربط» غير المنطقى بحجة «وجود أمم أخرى علاقتها مع هذه القوى بالغة السوء بل وبعضها ينكر وجودها ويسخر ممن يؤمن بها. ومع ذلك فهى (الأمم الأخرى) فى القمة (. . .) مع أن المنطق يحتم أن تكون الأمة التى ترعاها القوى وتكلأها بعنايتها وتفضلها على غيرها من الأمم هى (الأمة الأقوى والأرقى) ويمضى خليل فيقول «لا يصلح توهيناً أو تفنيداً لاعتراضنا (. . .) (القول بـ) أن السلف الصالح هم الذين بدءوها (فكر «الاعتماد» و «الربط») إذ لأولئك (السلف) عذرهم فقد كانت الثقافة المهيمنة والمسيطرة فى الفترة القروسطية (القرون الوسطى) هى الثقافة الثيولوجية المتمحورة على الغيبيات والعوالم اللاموارائية والكائنات غير المنظورة وضرورة التبعية المطلقة لها

(..) للفوز بما يسمى تارة [الخلاص] بعد التردى فى [الخطيئة] مروراً بـ [الفداء] ويسمى تارة أخرى [الخلافة فى الأرض] بعد [نسيان العهد] و [الافتقار إلى العزم] (...) أما حالياً - كما يقول خليل - فقد تغير الفضاء المعرفى تماماً وتبدل الأفق الثقافى بالكلية وتقهقرت المعارف الثيولوجية وكادت أن تختفى منذ عصر التنوير وحلت محلها سيادة العقل الذى لا يعترف بأى سلطة سواه» -[١٠]-.

ولأن «الكاتب الإسلامى المعاصر» (غير العلمانى) - عند الشيخ خليل - لم يغير «طروحاته بداية بالأسلوب [الشكل] وانتهاء بالمفاهيم والمدلولات [الموضوع]. ولأن «المؤسسة الدينية تعمل بكل ما أوتيت من قوة على طمس الجوانب المضيئة فى النصوص وتطويعها لصالح أصحاب السلطة (السياسية)» فـ «هنا (كما يقول خليل) تأتى مهمة [اليسار الإسلامى] وهى: إعادة الثورية للدين [الإسلامى] والنصوص التى تضافرت عوامل عديدة على إخفائها ورميها فى مربع النسيان» و «تثوير الفكر الدينى» بـ «نقله من الإستاتيكية إلى الدناميكية» أو من «التبعية» إلى «الإبداع»-[١١]-. إلى آخر ما قاله عن هذه «المهمة».

وما قاله ونقلناه يحتاج - لفهم المخبؤ بين سطوره - إلى وقفات كثيرة نكتفى منها بالآتى:

أولاً: وجود تناقض فج بين تصلب الشيخ خليل فى دعوته إلى «إعادة الثورية للإسلام» و «لنصوصه المقدسة» وإلى «تثوير الفكر الدينى» وبين تصلب نفس الشيخ

---

(١٠) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامى» - كتاب «الأهالى» رقم ٥١ - مارس ١٩٩٥م - ص ٢٧ - ٢٨ - ٢٩- و «نحو فكر إسلامى جديد» جـ ٢ - ص ١١٧ - ١١٨.

(١١) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامى» - ص ٣٦ - ٧٥ - ٧٧- و «نحو فكر إسلامى جديد» - جـ ٢ - ص ١٢٣ - ١٤٩ - ١٥٠.

خليل (فى كتابات سابقة وتالية» فى إصراره على الدعوة إلى «إعادة النصوص المقدسة» إلى ما وصفه بـ «ميدانها الأصيل ومجالها الطبيعى داخل دور العبادة» التى حصرها فى «المساجد والجوامع والتكايا والخانقاهات والربط والزوايا والمصليات والحسينيات والخلاوى [جمع خلوة] وحضرات الصوفية وحلقات الذكر ومجالس دلائل الخيرات». بل وحتى يضمن عدم تسرب هذه «النصوص» إلى الحياة (ربما حتى لا تدنس مدنية وعلمانية هذه الحياة قداسة هذه النصوص. أو ربما حتى لا تدنس قداسة هذه النصوص مدنية وعلمانية هذه الحياة) اشترط عدم «استعمال مكبرات الصوت» داخل دور العبادة واشترط «إبعاد النصوص المقدسة بالكلية عن مناهج التعليم فى جميع المراحل (حضانة - ابتدائى - إعداى - ثانوى - جامعة) وعن وسائل الإعلام بمختلف أنماطها المقروءه والمسموعة والمرئية» لـ «أنه (الإسلام) إذا غادر هذه الأماكن المبروكة (إلى الحياة) تغيرت كينونته (يموت) كما يحدث للسمكة إذا خرجت من الماء» -[١٢]-.

ثانياً: هذا التناقض يدخل عقولنا فى «دائرة مغلقة» تحول بيننا وبين الوصول إلى رأى واحد فى الإصرار الخليلى: وهل هو - فعلاً - مع تسكين وسجن «الإسلام» و «نصوصه المقدسة» داخل «تلك الأماكن المبروكة» وبالتالى يلتقى الشيخ خليل مع ما اعترض عليه فى خطاب «المؤسسة الدينية» (الحكومى) [وصل الأمر بالشيخ اليسارى - التنويرى - العلمانى إلى حد تحريفه لأقوال الإمام الرازى لتقول - بما يتناقض مع رأى الرازى ويتفق مع رأى خليل الذى - [يقول «بدخول طاعة الحاكم

(١٢) المرجعان السابقان - «الأسس الفكرية» - ص ١١ و «نحو فكر إسلامى» جـ ٢ - ص ١٠٨ - وجريدة «الأهالى» فى ٤ من أكتوبر ١٩٨٩م - وجريدة «الأحرار» فى ١٢ من أكتوبر ١٩٩٤م - وتعليق خليل عبد الكريم - المنشور كملحق فى د. رفعت السعيد - «ماذا جرى لمصر. مسلمين وأقباط» - مطبعة الأمل - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩١م من ص ١٥٣ حتى ١٥٧.

فى طاعة الله وطاعة الرسول» - [(١٣)-] ويلتقى - أيضاً - مع من اعترض عليه فى «الكتب الإسلاميـة المعاصرة» (الوعظية) ويكون الشيـخ - فى ضوء هذا الإصرار - مع «الإستاتيكيـة» و «التبعية» وضد «الديناميكـية» و «الإبداع»؟ أم هو - فعلاً - مع

(١٣) فى دراسته المعنونة بـ «إرهاب الجماعات الأصولية المتطرفة فى ميزان الإسلام» - والمنشورة فى كتابه «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» (دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - ص ٧١) استند خليل عبد الكريم فى نفيه لـ «شرعية الإرهاب الموجه ضد الحكام» إلى الآية ٥٩ من سورة النساء «ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» وحتى لا يقول فى القرآن برأيه نسب خليل إلى الإمام فخر الدين الرازى ما نصه «إن الأمة مجتمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فحينئذ لا يكون هذا (طاعة الحكام) قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله ورسوله . بل يكون داخلاً فيه» وقال خليل «الإمام الفخر الرازى من الأئمة الأكابر والعلماء الأعلام. وتفسيره من التفاسير القيمة التى تلقتها الأمة بكل تقدير واعتبار (...) وهذا الإمام من الظلم الفادح والشطط البين مقارنة علمه بما لدى أمراء الجماعات . ولا حتى بعلم علماء الدين فى المؤسسات الرسمية الدينية أو غيرهم لا فى مصر وحدها بل فى العالمين العربى والإسلامى (...) الذين نرجح أن أحداً منهم لا يجرؤ على مناقضة هذه المقولة (إن طاعة الحكام لا تنفصل عن طاعة الله تعالى وطاعة رسوله) (..) فإذا جاءت الجماعات (المتطرفة) وقررت الخروج عليهم وحمل السلاح فى وجوههم فإن هذا القرار يكون فاقداً للسند الدينى الذى يؤازره». وبما أن حديث خليل عبد الكريم هنا هو - تحديداً - عن «الجماعات المتطرفة» الحالية التى مارست «إرهابها» ضد «الحكام» الحالين الذين يمارسون «الإرهاب» (السياسى والأمنى) ضدنا - كشعوب - فطاعة هؤلاء «الحكام» - عند خليل - «لا تنفصل عن (بل تدخل فى) طاعة الله وطاعة الرسول». وحتى يمسك القارئ (اليسارى - العلمانى - الماركسى) بحقيقة «ثورية» شيخه اكتفى بنقل بعض ما قاله الإمام فخر الدين الرازى فى تفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء والذى قطع فيه بأن «أولى الأمر ليسوا الامراء والسلاطين» وإنما هم تحديداً «أهل الإجماع» أو «أهل الحل والعقد» و «ان الأمه مجـمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم **فيـما علم بالدليل أنه حق وصواب. وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة.** فحينئذ لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة رسوله. بل يكون داخلاً فيـه» ما وضعنا تحته خط أسقطه الشيخ خليل ولم يكتف الشيخ بهذا لكنه (وكأى شيخ حكومى) أسقط أخطر ما قاله الإمام الرازى «إن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى إدخال الشرط فى الآية . لأن طاعة الأمراء (الحكام) إنما تجب إذا كانوا مع الحق. فإذا حملناه على أهل الإجماع (أهل الحل والعقد) لا يدخل الشرط فى الآية فكان هذا أولى (...) إن طاعة الله وطاعة رسوله واجبه قطعاً وعندنا (عند الرازى) أن طاعة أهل الإجماع (أهل الحل والعقد) واجبة قطعاً. وأما طاعة الأمراء والسلاطين (الحكام) فغير واجبة قطعاً. بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم. وفى الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف. فكان حمل الآية على أهل الإجماع أولى» (الإمام الرازى - التفسير الكبير» مفاتيح الغيب» - دار الفكر - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨١م - المجلد الخامس - الجزء العاشر - ص ١٥٠).

«الثورة» و «الثورية» و **«التنوير»** إلى حد إخراج «الإسلام» و «نصوصه المقدسة» من «الأماكن المبروكة» للوقوف به وبها «فى وجه الطواغيت» - [١٤]-. وبالتالى يكون الشيخ - فى ضوء هذا الإصرار- مع «الديناميكية» و «الإبداع» وضد «الإستاتيكية» و «التبعية»؟ أم أن هذا التناقض الفج ربما أراده الشيخ خليل «كتقية» تمكنه من «المناورة» وقد تفلح فى توقيف الباحث (فى كتاباته) عند حدود رصد التناقض والتحرج من كسر «دائرته المغلقة» بالانحياز إلى رأى دون الآخر فى تناقضات الشيخ. وفى ذات الوقت الذى يعانى فيه عقل الباحث من الحرج العلمى لا يتحرج الشيخ (بعد إثباته لـ «الثورة» و «الثورية» و **«التنوير»** ككلمات) من الإلحاح على تسكين وسجن «نصوص الإسلام المقدسة» والانحياز إلى تجريم وتحريم تقرير أى «نص مقدس» فى مناهج أى مرحلة تعليمية أو إذاعة أى «نص مقدس» فى أى وسيلة إعلامية؟. وهل الإلحاح أو الانحياز الخليلى يمكننا فهمه كمقدمة ضرورية (آنية) تمهد العقول لقبول الآتى والمحدد بـ «نقد الدين» (وليس الفكر الدينى) والذى رآه الشيخ خليل «مرحلة متقدمة لم يأت أوانها بعد»؟

ثالثاً: وربما بقصد تمكيننا - كقراء له - من الاقتراب بعقولنا من «المخبؤ بين سطور» كتاباته حدثنا الشيخ خليل عن رؤيته لـ «تغيير أى مجتمع» وأنه «يتم بتغيير ظروفه المادية وفى مقدمتها العملية الإنتاجية - ظروفها ووسائلها وأدواتها . . إلخ - فإذا بدأت (الظروف المادية) فى التحول واكبها تطور الوعى. وهنا يتطلب الوعى الجمعى عملية التجديد والتنوير ويفرز من يقوم بها » هذا ما يحدث فى العصر الحديث لـ «ينتقل (المجتمع) من مرحلة الإيمان بالدين إلى (مرحلة) الإيمان

(١٤) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامى» - ص ٣٧.

بالعلم» - [١٥]-. وهذا - عند الشيخ خليل - نفس ما حدث فى القرن السادس الميلادى لمجتمع قريش الذى بتحول «ظروفه المادية» (الاقتصادية) «تطور وعيه الجمعى» و «أفرز» محمد بن عبد الله الهاشمى الذى «كان يتمتع بعبقرية فذه لم تتكرر بعده فى بنى يعرب» والذى بعبقريته الفذه «أدرك أن ذلك الفكر (الجاهلى) أو تلك العقيدة (الوثنية) لم تعد موائمة لموجبات العصر. ولا متطلبات المجتمع ولا ظروف البيئة فى كافة تجلياتها. وبنفس عبقريته توصل إلى .. أو أدرك) أن الحاجة ماسة إلى فكر آخر. وعقيدة مباينة تدعو إلى التوحيد» - [١٦]-. وقد «قام » محمد الذى «أفرزه» مجتمعه (القرشى - الحجازى) بإيجاد الإسلام الذى - بتعبير الشيخ خليل «ظهر فى مكة (...) وخاطب فى البادية منطقة الحجاز» و «قبل أن يخاطبها هو (=الإسلام) انبثق منها» - [١٧]-.

ولأن الشيخ خليل يتبنى تقسيم جيمس فريزر للمجتمعات إلى ثلاثة أقسام «الأول: يعيش فى مرحلة الإيمان بالسحر. والثانى: فى مرحلة الإيمان بالدين . والثالث: فى مرحلة الإيمان بالعلم» واتفق معه على «أن المجتمعات الأوربية تعيش فى المرحلة الثالثة» وأضاف أن «مجتمعاتنا العربية (...) تعيش فى المرحلة الثانية (الإيمان بالدين)» - [١٨]-. فقد ذهب إلى أن الإسلام «ملأ الدنيا وشغل الناس منذ أربعة عشر قرناً وما زال يشغلهم حتى الآن وربما لأمد بعيد ما لم تتبدل جذرياً

---

(١٥) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١٨٠ -اغسطس ٢٠٠٠م - دراسة خليل عبد الكريم «تحديد الفكر الإسلامى» - ص ٢٩.

(١٦) نفس المرجع - ص ١٢.

(١٧) خليل - «الأسس الفكرية» - ص ١٤٢ - ١٦٨.

(١٨) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١٨٠ - ص ٢٩.

أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية» - [١٩]-. وبقصد تثبيت رأيه فى «التجربة (الإسلامية) التى غيرت وجه التاريخ فى منطقة الحجاز وما حولها» رجح أن تأثير هذه التجربة (الإسلام) «سوف يستمر زمناً ما لم يحدث تغيير فى ظروفها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ومن ثم يترقى الوعى فى مجتمعاتها فينعتقوا من إغلال الأسطار (الإسلامى) الذى خيم على عقول أفرادها منذ قرون طويلة» - [٢٠]-.

رابعاً: وفى لحظة كاشفة قال الشيخ خليل «نحن لا نرفض النظرية الماركسية (. . .) لكن ما نطلبه أو نطالب به هو أن يكون المنهج هو الاستهداء بالمبادئ العامة التى تتمحور عليها النظرية لا أخذ النظرية بقضها وقضيضها»- [٢١]-. وهو قول - فى تقديرى - يضيىء «المخبوء بين سطور» رؤيته السابق نقلها. ولأن الشيخ أكيد يعرف أن «المبدأ العام» الذى «تتمحور عليه النظرية الماركسية» هو المبدأ «المادى» الذى يقول بأولية «المادة» على «الله» فى الوجود. وأن الدين (الإيمان بالله والنبوة والوحى) مثل الفن والفلسفة والقانون. . إلخ مجرد «بناء فوقى» أفرزه (أى أوجده) «البناء التحتى» (الاقتصادى - الاجتماعى) وبما أن الدين «كبناء فوقى» أو «كوعى اجتماعى» أو «كوعى مقلوب (وهمى) للعالم» هو - بطبيعته هذه - «غير نهائى. غير مطلق غير مقدس» - [٢٢]-. أى عابر . نسبى تاريخى بقاؤه «كوعى مقلوب» مرهون ببقاء «العالم المقلوب» (أى قبل الشيوعى) لذلك - كما يقول لينين - «مع

---

(١٩) خليل عبد الكريم - «فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين» - دار بريت - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - ص ٩٦.

(٢٠) نفس المرجع - ص ١٨٥.

(٢١) خليل - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - مرجع سابق - ص ٦٨.

(٢٢) ماركس - إنجلس - «المختارات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو - جـ ٤ ص ١١/ ١٢.

تغير الأساس الاقتصادى (البناء التحتى - المادى) يحدث انقلاب فى كل البناء الفوقى» - [٢٣]-. وهو «انقلاب» يحتاج إلى ما يسميه ماركس بـ «النضال ضد الوعى المقلوب للعالم» (أى ضد الدين)» - [٢٤]- لـ «يتناقص» دوره (مع تطور قوى وعلاقات الإنتاج ومع ترقى الوعى) حتى يكف الدين عن الوجود أو - كما يقول د. رفعت السعيد - حتى «يتلاشى»- [٢٥]- أو كما يقول إنجلس - «حتى يموت الدين موت ربه (المادى - الاقتصادى) - [٢٦]-.

فمعرفة الشيخ الأكيدة تكشف مدى اتساع مساحة الاتفاق بين موقفه والموقف الماركسى. وأنه فى دراسته لـ «الإسلام» - كما قال - «اهتدى» بـ «المبدأ العام» (المادى) الذى «تتمحور عليه النظرية الماركسية» والذى يربط نشأة وجود وانتهاء وجود الدين بـ «تبدل الأحوال (أو تثوير الظروف) الاجتماعية والاقتصادية والثقافية» وهذا الاتفاق الظاهر - يجعلنا لا نستغرب «اعتراض» الشيخ خليل على فكرة «الاعتماد على الغيبيات» وعلى منطق «ربط كل ما يدور على الأرض(...) بقوى غير منظورة» بل ويذهب بعقولنا إلى أن الموقف الأساسى (الفلسفى) للشيخ خليل ليس فقط من فكرة «الاعتماد» ومنطق «الربط» وإنما - أيضاً - من هذه «القوى» التى يسميها بـ «الماورائيات والغيبيات واللامحسوسات» وهو موقف - لمركزيته فى المشروع الخليلى - كان يحتاج من الشيخ إلى تحديد : هل «الله» (الماورائى - الغيبى

---

(٢٣) لينين - «ماركس-إنجلس - الماركسية» - دار التقدم - موسكو - ص ٢٠.

(٢٤) ماركس - إنجلس «حول الدين» - ترجمة زهير الحكيم دار الطليعة - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٤م - ص ٣٣/ ٣٤ - وراجع نفس النص فى دراسة د. مراد وهبة «الاغتراب والوعى الكونى» - مجلة «عالم الفكر» (الكويتية) - المجلد العاشر - العدد الأول لسنة ١٩٧٩م ص ١٠٢.

(٢٥) مجلة - «قضايا فكرية» (القاهرة) - الكتاب الثامن - أكتوبر ١٩٨٩م - ص ١٥.

(٢٦) إنجلس - «ضد دوهرنج» ترجمة محمد يوسف الجندى - دار التقدم - موسكو ١٩٨٤م - ص ٣٦٨.

- اللامحسوس) يدخل فى هذه «القوى»؟ وهل «مع تغير الفضاء المعرفى تماماً وتبدل الأفق الثقافى بالكلية وتقهقر المعرفة الثيولوجية» سيكون مصير «الله» هو نفس مصير باقى «القوى غير المنظورة» أى أن يختفى أو يُعزل «ليحل محله سيادة العقل الذى (وعلى عكس الله وكل القوى الماورائية) لا يعترف بأى سلطة سواه»؟ ولكن - للأسف - سكت الشيخ وآثر الاعتماد - فى تحديد موقفه من المصير المستقبلى لله (الغيبى - الماورائى) - «على فطنة القارئ ولوذعيته وعمق فهمه ولقفانه (سرعة إدراكه) ولقانته (عقله وذكائه) فى فقه ما بين السطور والتعرف إلى المسكوت عنه الذى - كما يقول - لم يأن الأوان للبوح به». وهو - كما نرى - سكوت يقول الكثير.

خامساً: فى ضوء كل ما سبق (وهو قليل جداً من كثير جداً) هل يجوز ترجيح أن الشيخ خليل (وبعد بلوغه سن الستين عام ١٩٩٠م وتيقنه من اقتراب الموت الذى - ربما - سيحرمه من معاصرة «مرحلة نقد الدين») لم يكتف بأن يكون هو «المتنبىء» بقدوم هذه المرحلة «ربما بعد نصف قرن قادم» لكنه - أيضاً - أراد أن يكون نبيها أو على الأقل أحد روادها الذين يمهدون ويؤسسون بكتاباتهم لـ «نقد الدين»؟. وهل كل ما سبق يجيز الذهاب إلى أن «ثورة» الشيخ خليل - فى عمقها المسكوت عن «البوح به» - هى «ثورة مضادة» ليس فقط لإصراره على عزل «النصوص المقدسة» عن حركة الحياة وسجنها فى «الأماكن المبروكة» . أو لإصراره على رفض إدخال هذه «النصوص» فى مناهج أى مرحلة تعليمية أو إذاعتها فى أى وسيلة إعلامية. وإنما أيضاً «يكشف حقيقتها ويثبت أسطوريتها وبالتالى ينزع عنها هيبتها ويخلع عنها سطوتها ويفقدها سيطرتها على المخاطبين بها» وكل هذا - كما

يقول - لـ «تأكيد سيادة العقل وأنه المصدر الوحيد لأى معرفة واستقلاله عن أى هيمنة أخرى» - [٢٧]-؟

هنا.. وحتى يأتينا دراويش الشيخ بإجابات جادة عن هذه التساؤلات.. نتقدم خطوة أخرى فى قلب كتابات شيخهم (اليسارى - العلمانى - العقلانى) لرصد بعض «المخبؤ بين سطور» موقفه (الموصوف بـ «العلمى» و «الموضوعى») من «نص الإسلام المقدس» (القرآن الكريم).

* * * *

(٢٧) خليل «الأسس الفكرية» - ص ١٣٦.

(٦)
عن
المصحف «العثمانى»

فى مقدمته لكتابه المعنون بـ «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» الذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٣م. حاول الشيخ خليل عبد الكريم فرض «أن الدولة التى قامت فى يثرب (المدينة المنورة فيما بعد) على يد النبى العربى محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمى القرشى حوالى عام ٦٢٢م. هى دولة قريش التى ظلت تعمل على إنشائها منذ ما يقرب من مائتى عام عندما وضع لبناتها الأولى قصى بن كلاب (الجد الرابع للرسول) » -[٢٨]-. حاول الشيخ فرض «قرشية» هذه الدولة كحقيقة تاريخية تؤكدها - كما يقول- وقائع عديدة تلت مرحلة التأسيس.

ومن أهم الوقائع التى ساقها للتدليل على حقيقية «القرشية» ما وصفه بـ «المسألة المعروفة بـ (جمع القرآن) الذى - كما يقول - بدأ فى خلافة الصديق - رضى الله عنه - وانتهى فى عهد إمارة مروان بن الحكم على المدينة المنورة» الذى «لما توفيت حفصة أرسل (مروان) إلى عبد الله بن عمر أخيها ليرسل بها. أى بنسخة المصحف التى لديها. فساعة رجعوا من جنازة حفصة. أرسل بها عبد الله بن عمر ففشاها وحرقها. مخافة أن يكون فى شيء من ذلك اختلاف لما نسخ عثمان - رحمة الله عليه - وكان عثمان - رضى الله عنه - قد انتهى إلى كتابة (المصحف الإمام) ووزع عدداً من النسخ على الأقاليم واستبقى إحداها فى المدينة. فى هذه

(٢٨) خليل - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - ص ١٤.

المسألة نرى عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - يقول: لا يملين فى مصاحفنا إلا غلمان قريش. كذلك أرسل عثمان إلى زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث وعبد الله ابن الزبير: أن انسخوا الصحف فى المصاحف. وقال للرهط القريشيين الثلاثة: ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم».

وقال الشيخ خليل إن ما قاله عثمان قاله «على الرغم من أن زيد بن ثابت- رضوان الله تعالى عليه - تربى فى كنف الوحى. إذ كان عمره إحدى عشرة سنة حين مقدم النبى المدينة المنورة فقالوا: يا رسول الله هذا غلام بنى النجار. وقد قرأ - أى حفظ - مما نزل عليك سبع عشرة سورة. فقرأ على رسول الله ﷺ ذلك فأعجبة ذلك. ويروى الذهبى أن بن عمر قال يوم مات زيد بن ثابت رحمه الله: قد كان عالم الناس فى خلافة عمر وحبرها. ويروى ابن سعد . أن سليمان بن يسار (٣٤ - ١٥٠ هـ) قال: ما كان عمر ولا عثمان يقدمان على زيد بن ثابت أحداً فى القضاء والفتوى والفرائض والقراءة (قراءة - أى حفظ - القرآن). ويروى أن عامراً الشعبى قال: غلب زيد بن ثابت الناس بالقرآن والفرائض. **وهو - إضافة إلى ذلك** - (كما يؤكد خليل) **كان يحفظ القرآن ويقرأه بالعرضة التى عرض بها جبريل - عليه السلام - القرآن على النبى ﷺ فى العام الذى قبض (أى مات) فيه. وقد ظل زيد مترئساً بالمدينة فى القضاء والفتوى والقراءة والفرائض فى عهد عمر وعثمان وعلى»**.

ويمضى الشيخ فيقول «لكن هذه الصفات الفريدة التى تميز بها الصحابى العالم بالقراءة زيد بن ثابت - رضوان الله عليه - والتى رفعت مكانته إلى درجة عالية لا تقاس بها صفات سعيد وعبد الرحمن وعبد الله بن الزبير - رضى الله عنهم - فى

هذا المضمار. لم تؤهله لأن يكون الحكم. وتغدو كلمته هى الفاصلة عند الاختلاف لأنه غير قرشى. والباقون من قريش. **أى أن المعيار الذى وضعه الخليفة عثمان ذو النورين فى هذه القضية** (جمع وكتابة المصحف) **ليس معياراً علمياً ولكنه سياسى بالدرجة الأولى»** ويتساءل الشيخ «ما الذى دعا كلاً من عمر وعثمان للحرص على أن يدون المصحف بلغة قريش. هل لأن القرآن هو دستور الإسلام وكتابه الأعظم وعموده الفقرى. أم لأنه (القرآن) السند والركيزة والعماد لدولة قريش التى قامت فى يثرب؟» **ويجيب بـ «لابد أن الدافع الذى حفز كلاً من عمر وعثمان إلى الإدلاء بتينك المقولتين هو دافع سياسى بحت»** -[٢٩]-.

هذا ما قاله الشيخ خليل عام ١٩٩٣م عن «مسألة جمع القرآن». لكنه وبعد ست سنوات وتحديداً فى كتابه المعنون بـ «دولة يثرب: بصائر فى عام الوفود» الصادر عام ١٩٩٩م ذهب إلى «أن الأقرب إلى العقل أن يأمر محمد بكتابة المصحف أو المصاحف. والأبعد عن التصديق أن يغفل عنها (كتابة المصحف) ولا يلتفت إليها مع شدة الدواعى. ويقوى هذا الفرض أنه ثبت يقيناً أن عدداً من الصحابة كان لديهم مصاحف خاصة (..) فكيف يفطن هؤلاء الأصحاب وغيرهم إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية فى مصحف ولا ينتبه محمد إليها» ويقطع الشيخ بأن «هذا محال» **ويخلص إلى «أن كتابة القرآن فى مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحققه وتعينه وتشيئه على أرض الواقع» وأن «هذا الفرض يصل إلى مشارف الحقيقة».**

وهذه «الحقيقة» - كما يقول خليل - يتنصب أمامها الاعتراض بـ «أن كتب السير وتاريخ القرآن تخبرنا أن جمعاً حدث بأمر من أبى بكر وبمشورة من عمر. وتدويناً

(٢٩) نفس المرجع - ص ٨/٧/٦.

تم فى خلافة عثمان وبأمره أيضاً والذى انتهى إلى نسخ المصحف الذى بين أيدى جميع المسلمين اليوم. **فلو كان هناك مصحف تم جمعه وتدوينه فى العهد المحمدى فما الذى دفع هؤلاء (ابن أبى قحافة وابن الخطاب وابن عفان) إلى الإقدام على ما فعلوه؟».**

وفى رده على هذا الاعتراض تحفظ الشيخ خليل على ما ذكرته المصادر التراثية «عن دافع أبى بكر إلى جمع القرآن (وعن) باعث عثمان لتدوينه أو نسخه» وحجته أن ما ذكرته هذه المصادر «لا يبلغ حد الإقناعية» وبثقة قال بوجود «بواعث (أخرى) قوية دفعتهم (أبو بكر - عمر - عثمان) إلى الجمع والتدوين وهى (البواعث - الدوافع) من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى إبانة أو كشف ولدينا (القول لخليل) واقعة ثابته أطبقت عليها أمهات المصنفات التراثية التى تلقتها الأمة بالقبول وهى أن محمداً فى أيامه الأخيرة من مرض موته أراد أن يكتب كتاباً بيد أن ابن الخطاب حال دون ذلك» - [٣٠]-.

وعلى غير عادته لم يوثق الشيخ خليل هذه الواقعة. وأيضاً لم ينقلها بنصها - مثلاً - الوارد فى صحيح البخارى - باب مرض النبى ووفاته - «لما حضر رسول الله . وفى البيت رجال. فقال النبى ﷺ : هلموا أكتب كتاباً لا تضلوا بعده. فقال بعضهم: إن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن. حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت واختصموا. فمنهم من يقول: قربوا يكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده. . ومنهم من يقول غير ذلك. فلما أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول الله قوموا» - [٣١]- . وأيضاً أمسك الشيخ خليل عن نقل بعض ما قاله العلماء «إنما جاز

(٣٠) خليل - «دولة يثرب» - مرجع سابق ص ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ .

(٣١) صحيح البخارى - كتاب الشعب - دار الشعب - القاهرة - جـ ٦ - ص ١١/ ١٢ .

للصحابة الاختلاف فى هذا الكتاب مع صريح أمر النبى لهم بذلك. لأن الأوامر قد يقارنها ما ينقلها من الوجوب. فكأنه ظهرت لهم منه قرينة دلت على أن الأمر ليس على التحتم بل على الاختيار. فاختلف اجتهادهم (الصحابة) (. . .) وقال النووى: اتفق قول العلماء على أن قول عمر: حسبنا كتاب الله. من قوة فقهه ودقيق نظره لأنه خشى أن يكتب أموراً ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة وأراد ألا ينسد باب الاجتهاد على العلماء، وفى تركه ﷺ الإنكار على عمر إشارة إلى تصويبه رأيه» ، «ويحتمل أن يكون قصد (عمر بما قاله) التخفيف عن رسول الله لما رأى ما هو فيه من شدة الكرب. وقامت عنده قرينة بأن الذى أراد كتابته ليس مما لا يستغنون عنه. إذ لو كان من هذا القبيل لم يتركه ﷺ لأجل اختلافهم» -[٣٢]-. وإذا رأينا هذا الحديث (الواقعة) فى ضوء ما رواه الإمام مسلم فى صحيحه عن السيدة عائشة «قالت: قال لى رسول الله فى مرضه (الأخير) ادعى لى أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً فإنى أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى. ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» -[٣٣]-. نستطيع الاطمئنان إلى أن ما أراد النبى كتابته لم يكن خاصاً بشأن دينى (عقيدى - عبادى - شعائرى) لأن الدين قد اكتمل. وإنما كان خاصاً بشأن دنيوى (خلافته فى رئاسة الدولة) وهذا يمكن تأجيل كتابته أو حتى يمكن الاستغناء عن النص عليه وتركه لاجتهاد الصحابة. ولهذا استصوب النبى رأى عمر وبعض الصحابة. أو لم ينكره أو - على الأقل - لم يصر على رأيه وعلى كتابة ما أراده.

(٣٢)ابن حجر العسقلانى- «فتح البارى بشرح صحيح البخارى» - دار إحياء التراث العربى - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ - جـ ٨ - ص ١٠٩/ ١١٠ - والقاضى عياض - «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» - المكتبة التوفيقية - جـ ٢ - ص ٢٢١.

(٣٣) الإمام مسلم - «الجامع الصحيح» - دار الفكر - بيروت - جـ ٧ ص ١١٠.

وحديث الشيخ خليل عن الخلافة وتحديداً عن خلافة أبى بكر وعمر وعثمان يحتاج إلى دراسة منفردة نرصد فيها تناقضاته الفجة. ونبحث فيها مدى صواب آرائه الشاذة فى هذه الخلافة والآن - وكما يقول خليل - «نؤوب إلى سياقة الحديث» ونقول بأن خليل خرج عن عادته فى التوثيق. ولم ينقل الواقعة بنصها وآثر إثباتها هكذا «إن محمداً فى أيامه الأخيرة من مرض موته أراد أن يكتب كتاباً بيد أن ابن الخطاب حال دون ذلك» وذلك ليقول «نخرج منها (من هذه الواقعة) بمعطى على قدر وفير من الخطر وهى أن المدونات التى كتبت فى عهد محمد أو حتى تلك التى كان يرغب فى كتابتها كان بعض كبار الصحابة يمنح نفسه الحق لاعتبارات أو لحسابات خاصة فى النظر فيها ووزنها من بعده» - [٣٤]-. وليؤكد أن «المصالح» و «الحسابات الخاصة» للخلفاء الثلاثة «تغلبت على القشرة الإسلامية الهشة» التى اكتسبوها. وكما دفعتهم (المصالح - الحسابات الخاصة) إلى «التواطؤ» و «التخطيط» لـ «خطف» - الخلافة من على بن أبى طالب الذى - كما يقول خليل - «كان النبى يسعى لتأهيله ليغدو خليفته»[٣٥]- - (*) - دفعتهم (المصالح - الحسابات

---

(٣٤) خليل - «دولة يثرب» - ص ١٠٩.

(٣٥) نفس المرجع - ص ٤٨ وص ٣٣٨ وص ٣٦٥.

(*) ما قاله الشيخ خليل - ونقلناه فى المتن - عن «تواطؤ» و «تخطيط» أبى بكر وعمر لـ «خطف» الخلافة من على بن أبى طالب. يتناقض تماماً مع ما قاله نفس الشيخ فى دراسة أخرى «أن محمداً ﷺ رأى أنه ليس من حقه أن يضع نظاماً للحكم ولا أن يعين خليفته من بعده. لأن ذلك موكول ومنوط ومن حق مجلس شورى المسلمين» و «فعلاً تم اختيار الصديق أبى بكر للخلافة (...) عن طريق مشاورات بين مجلس شورى المسلمين» و «تم تنصيب الفاروق - رضى الله عنه - خليفة للمسلمين بذات الطريقة» ولأن هذا - كما يقول خليل - «حقيقة مؤكدة» فقد استنكر وصف د. على شلق لاستخلاف أبى بكر لعمر بـ «التعيين» وقال الشيخ بأن الدكتور «يأخذ الأمور بشىء من الخفة وعدم التعمق (...) ولم يعنى فى قراءة التاريخ ولم يقرأ الوقائع وإلا لاستبان له (للدكتور) أن أبا بكر استشار مجلس شورى المسلمين فى وقته. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الظروف جميعها لم تكن قد نضجت حتى تتيح للصديق - رضى الله عنه - أن ينفرد بالرأى وحده ويتجاهل مجلس الشورى». -(خليل عبد الكريم)- «الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية» - دار سينا - الطبعة الزولى ١٩٩٠م - فصل الخلافة.

الخاصة - القشرة الإسلامية الهشة) إلى إعادة «النظر فى» الجمع والتدوين المحمدى للقرآن وجرأتهم على المصحف المحمدى.

وبدون وعى - وتحت ضغط رغبته فى إقناعنا (كقراء له) بتاريخية وحقيقية تناقضاته - لم يجد الشيخ خليل ما يمنعه من تناسى كل ما قاله (ونقلناه) عن «الصحابى العالم» زيد بن ثابت. وبجرأة قال «لماذا كلف أبو بكر زيد بن ثابت بالذات بجمع نصوص القرآن من الرقاع والعسب وصدور الرجال (رغم) وجود صحابة أقدر منه على ذلك ويفوقونه فقهاً وعلماً وحفظاً لـلقرآن؟» و «لِمَ وضع عثمان زيداً نفسه على رأس اللجنة التى اختارها لنسخ نصوص القرآن من المجموع (فى عهد أبى بكر) (. . .) ولماذا حصر أعضاءها بقريش وهم: سعيد بن العاص وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن الحارث. ولما قال لهم: عند الاختلاف مع زيد اكتبوه بلغة (لهجة) قريش؟ ولم اقتصر عليهم مع وجود عشرات من كبار الصحابة أكفأ وأحفظ وأعلم منهم؟» وبعد تحفظه على أعضاء اللجنة وتساؤله «أليس أمراً مثيراً للانتباه تفضيل عثمان لهم فى شأن يستوجب اختيار من هم أعلم وأفقه وأحفظ منهم؟» قال «ونختم برئيس اللجنة وهو زيد بن ثابت الخزرجى الأنصارى فقد كان عمره لما قدم محمد المدينة إحدى عشرة سنة أى عندما كلفه أبو بكر بجمع القرآن (حدث ذلك فى سنة ١٢ هـ) كان فى الثانية والعشرين من عمره. فكيف أقدم أبو بكر (بموافقة عمر) على تكليف ذاك الشاب الغض بتلك المهمة الخطيرة وتركا شيوخ الصحابة من العلماء والأثبات **هل يمكننا أن نعبر هذه الحقيقة التاريخية دون أن نندهش ونتساءل: لماذا؟ وما هو السر الذى يكمن وراءها؟** (. . .) ونواصل مسيرتنا مع رئيس اللجنة زيد بن ثابت. **لماذا عندما فرغ من أداء عمله الخطير** (جمع وتدوين المصحف العثمانى) على الوجه المرضى (أكيد لأبى بكر

وعمر وعثمان) **جعله عثمان على بيت المال** - اى وزيراً للخزانة بالتعبير الحديث - **ثم ما لبث (عثمان) يسيراً حتى نقده (اى منحه) من بيت مال المسلمين مائة ألف دينار أو درهم»** وأحالنا الشيخ خليل فى توثيقه لخبر هذه «المنحة» - إلى كتاب «الرياض النضرة فى مناقب العشرة» لمحب الطبرى ص ٥٤٩.

ويمضى خليل فيقول «لم تحظ تلك اللجنة بموافقة بعض الصحابة فهذا هو عبد الله بن مسعود (. . .) كان يجاهر بغضبه لعدم اختياره حتى عضواً فى تلك اللجنة وتفضيل زيد بن ثابت عليه »ويتساءل خليل **«لماذا أصر عثمان على حرق جميع المصاحف ماعدا المصحف الذى جمعته ودونته ونسخت منه النسخ لجنة زيد بن ثابت بما فيها مصاحف علماء الصحاب (على بن أبى طالب وأبى بن كعب وعبد الله بن مسعود)؟ هل يعقل أن هؤلاء - وهم من هم - يزيدون أو ينقصون من القرآن أو يرتبون آياته وسوره بخلاف ما وقفهم عليه محمد؟»** ويضيف خليل أن عبد الله بن مسعود «عصلب (غضب بشدة) عندما طلب منه الخليفة الثالث أن يُسلم مصحفه الخاص ليقوم بحرقه مثل ما فعل مع مصاحف الأصحاب (. . .) فرفض رفضاً باتاً وقاوم . فأمر به عثمان فجلد وجُر برجله حتى كسر له ضلعان وأنتزع منه مصحفه عنوة واقتداراً وحرقه مثل غيره ثم عاقبه على تلك المقاومة بأن حرمه من عطائه (مرتبه) فغاضبه ابن مسعود حتى وفاته» **ويتساءل خليل «لماذا عامل عثمان (رغم ما عُرف عنه من رقة طبع ودماثة خلق وحياء شهد له به محمد) عبد الله بن مسعود (أحد السابقين الأولين ومن أبرز علماء الصحابة) تلك المعاملة القاسية الشديدة؟ وما الذى كان مدوناً فى مصحفه حتى دفع عثمان إلى اغتصابه منه بتلك الطريقة» ؟** - [٣٦]-.

---

(٣٦) نفسه من ص ١٠٩ حتى ص ١١٥،

وبعيداً عن:

أولاً: أن الشيخ خليل اكتفى بنقل ما أثبته المحب الطبرى من آراء معارضى عثمان عن زيد بن ثابت والمائة ألف درهم. وسكت الشيخ - بقصد غير برئ - عن نقل قول عثمان (الذى أثبته المحب الطبرى) «الا إن عبد الله بن أرقم لم يزل على جرايتكم (بيت مال المدينة) زمن أبى بكر وعمر إلى اليوم وأنه كبر وضعف وقد ولينا عمله زيد بن ثابت» أيضاً - وبنفس القصد غير البرىء - **رفض الشيخ نقل وصف المحب الطبرى لخبر المائة ألف درهم بأنه «افتراء واختلاق»** و «الصحيح (عند الطبرى - مرجع الشيخ خليل) أنه (الخليفة عثمان) أمر بتفرقة المال على أصحابه (أصحاب المال أى أهل المدينة) ففضل فى بيت المال ألف درهم (فقط) فأمره بإنفاقها فيما يراه أصلح للمسلمين . فأنفقها زيد على عمارة مسجد رسول الله» - [٣٧]- **لأن الشيخ (اليسارى - العلمانى - العلمى - العقلانى ... إلخ) يريد - وفقط - تخييل الخبر المنقود كحقيقة تاريخية وذلك ليتمكن من تحويل «الألف درهم» إلى «منحة» (أى مكافأة - وربما رشوة) عثمانية لزيد مقابل جمعه وتدوينه للمصحف «على الوجه المرضى» لعثمان.**

ثانياً: اختلف العلماء قديماً وحديثاً فى عدد وأسماء كُتّاب رسول الله - أى الذين كتبوا للرسول الوحى أو الرسائل والمواثيق والمعاهدات - فمن العلماء من قال إنهم «ثلاثة وعشرون أو خمسة وعشرون» كابن عساكر. أو «ستة وعشرون» كالقرطبى . وهناك من تجاوز هذا العدد وقال إنهم «أربعون» أو «اثنان وأربعون» أو «ثلاثة وأربعون» كاتباً كأبى الوفاء الهورينى وبرهان الحلبى . وفى كتابه «الكتابة

---

(٣٧) المحب الطبرى - «الرياض النضرة فى مناقب العشرة» - تحقيق عماد زكى البارودى - المكتبة التوفيقية - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٤٠٧ و ص ٤١٤ .

والكُتّاب فى عهد الرسـول» سجل د. محمد جـمعة عابد أسماء خـمسة وأربعين كاتباً - (*) - وبعد دراسة ذهب د. عابد إلى «أن هناك نوعاً من التخصيص بين كُتّاب النبى» فكان منهم «كـاتب الوحى » و «وكـاتب المعـاهدات» و «كاتب أمـوال الصدقات» ،و «كاتب المغانم» و «كاتب البوادى» . . إلخ - (٣٨)-.

والذى لاحظته **أن قوائم كُتّاب النبى التى سجلها علماء السلف والخلف خلت تماماً من اسم عبد الله بن مسعود. وهو ما يعنى أن ابن مسعود لم يكن من كاتبى الوحى فى عهد الرسول كزيد بن ثابت.**

ثالثاً: أن عبد الله بن مسعود **لم يكن من حافظى القرآن وذلك بشهادة الشيخ خليل عبد الكريم نفسه الذى قال** «إن من جمع القرآن فى حيـاة محمد هم أربعة

(*) هم ١ - زيد بن ثابت ٢ - أبو بكر . ٣ - على. ٤ - عمر. ٥ - عثمان. - ٦ - معاوية بن أبى سفيان. ٧ - أبى بن كعب. ٨ - خالد بن سـعيد بن العاص. ٩ - حنظلة بن الربيع. ١٠ - شرحـبيل بن حسنة. ١١ - عامر ابن فهيرة. ١٢ - ثابت بن قيس. ١٣ - عـبد الله بن الأرقم. ١٤ - طلحة بن عبيد الله. ١٥ - الزبير بن العوام. ١٦ - العلاء بن الحضرمى. ١٧ - عبد الله بن رواحة. ١٨ - جهم. ١٩ - خالد بن الوليد. ٢٠ - حاطب بن عمرو. ٢١ - حويطب بن عبد العزى. ٢٢ - حذيفة بن اليمان. ٢٣ - بريدة بن الخصيب. ٢٤ - أبان بن سعيد بن العاص. ٢٥ - أبو سفيان بن حرب. ٢٦ - يزيد بن أبى سفيان. ٢٧ - محمد بن مسلمة. ٢٨ - عمرو بن العـاص. ٢٩ - المغيرة بن شعبة. ٣٠ - أبو سلمة المخزومى. ٣١ - أبو أيوب الأنصارى. ٣٢ - معـيقيب. ٣٣ - الأرقم بن أبى الأرقم. ٣٤ - عبـد الله بن عبد الله بن أبى بن سلول. ٣٥ - عبد الله بـن زيد . ٣٦ - وجده عبد الله. ٣٧ - جهـيم بن الصلت. ٣٨ - العلاء بن عقبة. ٣٩ - حـصين بن نمير. ٤٠ - عبد الله بن أبى السرح. ٤١ - ابن خطل. ٤٢ - العـباس بن عبد المطلب. ٤٣ - قيس بن شماس. ٤٤ - عبد الله بن أبى بكر. ٤٥ - وآخر لم يذكر «العراقى» (مرجع د. عابد) اسمه.

(٣٨) عبد الحى الـكتانى - «التراتيب الإدارية. . المسمى: نظام الحكومـة النبوية» - دار إحياء التـراث العربى - بيروت - جـ ١ - ص ١١٥/١١٦/١١٧/١٢١/١٢٣ - وابن عـبد ربه «العقد الـفريد» - مكتبة النهـضة المصرية - القاهرة - ١٩٦٢م - جـ ٤ - ص ١٦٠/ ١٦١ - د. محمد جمعة عابد - «الكتابة والكتاب فى عهـد الرسول» - دار الأرقم - الزقازيق - الطبـعة الأولى ١٩٩١م - ص ٤٣ حتى ص ٥٦ - د. عـبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - معهد الدراسات الإسلامية - القاهرة - ١٩٩٤م ص ١١٩ - ١٢٤ .

فقط كلهم بلا استثناء من بنى قيلة» ونقل «عن أنس بن مالك أنه قال: جمع القرآن على عهد النبى أربعة كلهم من الأنصـار : أبى بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد. قلت لأنس: من أبو زيد؟ قال: أحد أبناء عمومتى» وحتى لا يترك معنى كلمة «جمع» الواردة فى الخبر لفهم القارئ. قال خليل «هنا (جمع القرآن) أى حفظه». ليس هذا فقط لكنه وحتى يضمن تسليم الـقارئ بصواب ما قاله ونقله قال (خليل) عن هذا الخـبـر «مـتفق علـيه أى رواه الشـيـخـان البخـارى ومـسلم فى صحيحيهما وأورد القرطبى فى تفسيره المعروف: الجامع لأحكام القرآن» -[٣٩]-.

ورغم علم الشيخ خليل بهذا الخـبر ورغم استشهاده به فى مـواضع أخرى كدليل على صواب رأيه فى قـضايا أخرى. إلا أن الشيخ خليل - فى تناوله لمسـألة جمع القرآن فى عهدى أبى بكر وعثمان - تعمد تـغييب هذا الخبر «المتفق عليه» كما غيّب ما سبق وقـاله فى كتابه «قريش من القبـيلة إلى الدولة المركزية» عن زيد بن ثابت و «صفاته الفريدة». . إلخ لأنه فى كتـابه «دولة يثرب» يريد التقليل من شأن زيد لرفع شأن ابن مسعود فى مواجهته لعثمان.

رابعاً: وجود حقيقة تاريخية تؤكد أن عمر بن الخطاب سنة ٢١هـ جعل عبد الله بن مسعود على بيت المال. **وأن عثمان بن عفاف أبقى ابن مسعود فى موقعه حتى أواخر ٣٠ هـ . وأن عثمان أمر بنسخ المصـحف الإمام وحرق مصاحف على بن أبى طالب وأبى بن كعب وابن مـسعود سنة ٢٥ هـ. أى أن ابن مسـعود ظل فى عمله (على بيت المال) خمس سنوات أخرى. وهى مدة رغم طولها لم تثر دهشة الشيخ خليل الذى - فى تقديرى وحتى لا أتهمـه بالجهل - ربما تعمد إخفاء هذه الحقيـقة لرغبتـه فى ربط أو خلط وقائع جمع وتدوين القرآن عـام ٢٥ هـ بوقائع**

(٣٩) خليل - «دولة يثرب» - ص ٢٢.

عزل عثمان لابن مسعود عام ٣٠ هـ - (٤٠)- لإنتاج حدث درامى. نعم قد يخالف الأحداث التاريخية لكنه لن يضطر الشيخ خليل إلى مواجهة السؤال على سر تردد عثمان فى عزل ابن مسعود فور رفضه للمصحف الإمام. وعن سر قبول ابن مسعود نفسه (بعد جلده وجره وكسر ضلعيه وحرمانه من عطائه) للاستمرار فى العمل مع عثمان حارق مصحفه؟

خامساً: تجاهل الشيخ خليل لشهادة علي بن أبى طالب التى شهد بها بعد مقتل عثمان ورواها سويد بن غفله» قال: **سمعت على بن أبى طالب يقول: أيها الناس. الله .الله . إياكم والغلو فى أمر عثمان وقولكم حراق المصاحف. فوالله ما حرقها إلا عن ملأ من أصحاب رسول الله** . جمعنا وقال: ما تقولون فى هذه القراءة التى اختلف الناس فيها. يلقى الرجل فيقول قراءتى خير من قراءتك. وهذا يجر إلى الكفر؟. فقلنا: ما الرأى؟ قال: أريد أن أجمع الناس على مصحف واحد فإنكم إن اختلفتم اليوم كان من بعدكم أشد اختلافاً. فقلنا: نعم ما رأيت» - (٤١)- وأيضاً كان على بن أبى طالب يقول بعد مقتل عثمان **«لو كنت مكان عثمان لحملت الناس فى أمر القرآن على ما حملهم عليه»**- (٤٢)- .

---

(٤٠) د. عبده الراجحى - «عبد الله بن مسعود» - دار الشعب - ١٩٧٠م - من ص ٤٣ حتى ص ٦٥.

(٤١) القاضى ابن العربى - «العواصم من القواصم» حققه وعلق على حواشيه محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - الطبعة الخامسة ١٩٨٩م - ص ٦٩ - والسيوطى - «الإتقان فى علوم القرآن» - مكتبة المشهد الحسينى - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٦٧م - جـ ١ - ص ١٧٠.

(٤٢) د. عبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - مرجع سابق - ص ١٨٩/٢٣٧ - إبراهيم الإبيارى - «تاريخ القرآن» - دار القلم - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٩٦ - الزركشى - البرهان فى علوم القرآن» - دار المعرفة - بيروت - جـ ١ - ص ٢٤٠ - د. طه حسين - «الفتنة الكبرى» - الجزء الأول «عثمان» - دار المعارف - القاهرة ١٩٤٧م - ص ١٨٣.

سادساً: أن خليل عبد الكريم فى كـتابات أخرى تالية **قطع بيقيـن لا يحتمل الشك بأن أول جمع للقرآن «بدأ فى خـلافة الصديق (أبو بكر)**- [٤٣]-. **وأن الحبـيب المصطفى (محمـد بن عبد الله) لـم ير فى حياته مـصحفاً» و «لم يأمر بتـدوينه»** - [٤٤]- ويوثق الشيخ خليل ما قـاله يقول «الزركشى» أنه «فى زمن النبى ﷺ ترك جمعه (القـرآن) فى مصحف واحد» ويقول «السيـوطى» «إن القرآن كتب كله فى عـهد رسـول الله. ولكنه لم يجمع فى (مـصحف) واحـد ولم ترتب سوره» - [٤٥]-.

بعـيداً عـن هذه الحقـائق.. فـقـد أراد الشيخ خلـيل أن «يخلص إلى أن هذا الاعتـراض (بما فى كتب السـير وتاريخ القـرآن عن جمع أبى بكر وعـمر وتدوين عثمان للقـرآن فى مصحفه) (...) **لا يقوى (هذا الاعتـراض) على الوقوف أمام الحقيقـة التى نقول (يقول) بها. وهى كتابة مـصحف فى عهد محمد وبتـوجيهه وبإشـرافـه»** - [٤٦]-. **وذلك ليتيح الشـيخ لنفسه فرصـة السؤال «إذا كان هناك مصحف تم جمعه فى العهد المحـمدى فما الذى دفع هؤلاء (ابن أبى قحافه وابن الخطاب وابن عـفان) إلـى الإقدام على مـا فـعلوه (إعادة الجـمع والتـدوين فى مصحف آخر)؟».**

هنا - ولرغـبتنـا الشديدة فى المعـرفـة - كنا نود من الشـيخ خليل أن يتناول - بصراحـة ووضوح - حقـيقة مـوقف محمـد بن عبد الله. وهل كـان يرى القرآن «دستـور الإسلام وكتـابه الأعظم وعموده الفـقرى» وبهذه الرؤية كـان يختلف مع

(٤٣) خليل - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - ص ٦.

(٤٤) خليل عبد الكريم - «النص المؤسس ومجتمعه» - مرجع سابق - جـ ١ - ص ٩ وص ٢٠.

(٤٥) نفس المرجع - جـ ٢ - ص ٣٧١.

(٤٦) خليل - «دولة يثرب» - ص ١١٨.

موقـف خلفائه الثـلاثة (أبو بكر - عمـر - عثـمان) الذى يرونه (القـرآن) «السند والركيزة والعماد لدولة قريش التى قامت فى ثيرب»؟ أم كان يتفق مع خلفائه الثلاثة ويرى القرآن فى جوهره «السند والركيزة والعماد لدولة قريش» وفى ظاهره «دستور الإسلام»؟ وإذا «كان الدافع الذى حـفز كلاً من عمـر وعثمان «إلى اشتـراط كتابة المصحف فى عهدى أبى بكر وعثمان بـ «لهجة (لسان) قريش» هو - كما قال خليل - «دافع سيـاسى بحت» ودليل قوى على «قـرشية» الدولة التى تـولوا رئاستهـا بعد موت مؤسسها. فهل هذا المؤسس (الرسول) لهذه الدولة كان - مثل خلفائه - يعى حقيقة «قـرشيتها» ووعيه بهذه «الحقـيقة» وعمله على تثبيتها وتسـييدها ألزماه بالتزام «الهجـة (لسان) قريش» فـى جمعـه وتدوينه للقرآن فى مصـحفه لـيكون (المصحف المحمدى) هـو «سند وركيزة وعمـاد» دولته «القرشيـة» وبالتالى يكون «الدافع الذى حفز» محمداً (المؤسس) إلى جمع وتدوين القرآن فى مصحفه بـ «لهجة» دولة قبيلته هو - أيضاً وبالـضرورة - «دافع سيـاسى بحت»؟. أم أن المؤسس - وعلى عكس خلفائه الثـلاثة - كان يعتقـد بـ «إسلامية» وليس بـ «قـرشية» دولته التى أسـسها فى المدينة (يثرب) وتفـرده بهذا الاعتـقاد حفـزه إلى تجنب «الدافع السيـاسى» والالتزام بالدافع الإيمانى فى كتابة مـصحفه لإخراج القرآن من ضيق «لهـجة (لسان) قريش» إلى رحابة «الأحرف السبعة» كدليل على «عـربيته» و «إنسانية» رسالته؟ أم أن الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثـمان) كانوا أكثر وعياً من المؤسس بحقيـقة «القرشية». وكانوا أكـثر حزماً من المـؤسس فى فرض هذه «القرشـية» على الواقع (فى الدولة) وعلى القرآن (فـى المصحف)؟ إلى آخر التـساؤلات التى كنا نود من الشـيخ خليل الإجابة عليها.

ولكن - للأسف - ما كنا نوده لن يتـحقق لموت الشيخ خليل الذى تعـمد عدم توضيح موقف الرسـول من هذه الأمور . وموت الشيخ يمنعنا (أخلاقيـا وعلميا)

من التكهن بما كان سيقوله. ويحيلنا (موته) إلى الاكتفاء بما قاله فعلاً ونقلنا بعضه في الصفحات السابقة . فما قاله يمكننا - بدون تحامل - من القول: **ربما كان الافتراض الأخير (وعي وحزم الخلفاء الثلاثة في فرض «القرشية» على القرآن «كسند» للدولة) هو ما يوحي به «المخبؤ» فيما نقلناه عن كتابه «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية». وهذا «المخبؤ» يناقض «المخبؤ بين سطور» كتابه «دولة يثرب» الذي (المخبؤ) يصرح بانقلاب الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) على رسولهم ومؤسس دولتهم بـ «تواطئهم» و «تخطيطهم» لـ «خطف» الخلافة من ابن عم وزوج بنت محمد الذي «كان النبي يسعى لتأهيله ليغدو خليفته». وفي عمق هذا «المخبؤ» يكمن «مخبؤ» أخطر يشير إلى وجود تخطيط محمدي لتحويل الدولة من «قرشية» إلى «هاشمية» إلى «محمدية» يتوارثها آل بيته. «بيد أن التيمي (أبا بكر) والعدوي (عمر) - كما يقول خليل - فقها الأمر» و «لأن** المسألة - كما يقول خليل - لا صلة لها بالعلاقات الإنسانية أو العواطف الدينية بل هي مرتبطة بالمصالح » و «الحسابات الخاصة» فـ «المخبؤ بين السطور» يذهب بعقولنا إلى **أن تناقض «مصالح» و «حسابات» أبي بكر (التيمي) وعمر (العدوي) وعثمان (الأموي) مع «مصالح» و «حسابات» محمد (الهاشمي) دفعتهم إلى التحرك المضاد لخطة محمد - الهاشمي (رغم علاقتهم الإنسانية به كزوج لعائشة بنت الأول. وحفصة بنت الثاني. وكوالد لرقية وأم كلثوم زوجتي الثالث) و «فلج (أي ظفر وفاز) ثلاثتهم في حرمان علي بن أبي طالب (الهاشمي) من حقه في (وراثة) الخلافة وخطفها أبو بكر (التيمي)» - [٤٧]-. وفي «المخبؤ بين سطور» الشيخ خليل لم يكتف «الثلاثة» بـ «خطف الخلافة» لكنهم و لـ «قشرية» و**

(٤٧) نفس المرجع - ص ٣٦٤/ ٣٦٥.

«هشاشة» إسـلامهم - (٤٨)- ولأن «الديانة الإسلاميـة ودولة قريش التى تمركزت فى أثرب (يثرب) توأم وقرينان وفرعان لجذر واحد» - (٤٩)- فقد خططوا لخطف القرآن والتحرك ضد «المصـحف المحمدى» بتهميشه وتغييبـه وإلغاء وجوده بحرقه مصـاحف ابن مسعود وابن أبى طالب وابن كـعب لتسيـيد «المصحف العثـمانى» وفرضه على أنه المصحف الوحيد الشرعى أو «المصحف الإمام».

هنا . ولقول الشيخ خليل «لا يعقل أن هؤلاء (على وابن مسعود وأبى) - وهم من هم - يزيدون أو ينقصون مـن القرآن أو يرتبون آياته وسوره بخلاف مـا وقفهم عليه محمد» - (٥٠)-. ولخطورة «المخبؤ» الذى يتعدى رغبة خليل فى تأكيد تطابق مصاحف «هؤلاء» مع «المصحف المحمدى» إلى رغـبته فى توصيل عقل القارئ إلى نتيجـة لم يجرؤ الشيخ خليل نفســه على «التصريح بها» أجد من المـهم نقل ما قاله نفس الشيخ عام ١٩٩٤م عن حقـيقة «اختلاف مصاحف أعـلام الصحابة كعلى بن أبى طالب وابن مـسعود وأبى بن كـعب. إلخ. لا فى ترتيب السور (فـقط) ولكن (أيضاً) فى ألفاظ عدد من الآيات سواء بالنقص أو بالزيادة» - (٥١)-. ونقلى لهذا القول الخليلى ليس بهدف رصد تناقض الشيخ مع نفســه (فتناقضات خليل أكثر من أن تحصى) ولكن لرصد حـقيقة ملخصها أن الشـيخ خليل قبل خمس سنوات (أى عام ١٩٩٤م) كان يريد إثبـات «اختلاف مصاحف أعـلام الصحابة» كحقـيقة تمكنه (كيـسارى - علمـانى - تنويرى) من الانحيـاز إلى والدفاع عن د. نصـر أبو زيد

---

(٤٨) نفسه - ص ٨٦.

(٤٩) نفسه - ص ٣٣٦.

(٥٠) نفسه - ص ١١٤.

(٥١) خليل - «الأسس الفكرية لليســار الإسلامى» - ص ٧٠ و «نحـو فكر إسلامى جـديد» - جـ ٢ - ص ١٤٦.

ومشروعه الفكرى فى دراسة «مفهوم النص (القرآنى)» وبعد خمس سنوات (أى عام ١٩٩٩م) تغير مراده فغير موقفه ليثبت «تطابق مصاحف» نفس «أعلام الصحابة» مع بعضها وأيضاً - والأهم - مع «المصحف المحمدى». وبقصد خلط الشيخ خليل وقائع عزل عثمان لابن مسعود سنة ٣٠ هـ بوقائع جمع وتدوين عثمان للمصحف سنة ٢٥ هـ لإثبات أن عنف عثمان ضد ابن مسعود (وهو محل شك) كان تحديداً بسبب امتناع ابن مسعود عن تسليم مصحفه لعثمان. وذلك ليسأل ببراءة «لماذا عامل عثمان عبد الله بن مسعود بتلك المعاملة القاسية؟» و «ما الذى كان مدوناً فى مصحف ابن مسعود حتى دفع عثمان إلى اغتصابه منه بتلك الطريقة»؟ **والإجابة «المخبؤ» فى منطق السياق الخليلى تقول: لابد أن «المدون فى مصحف ابن مسعود» كان يخالف ويغاير «المدون» فى مصحف عثمان. ليس هذا فقط. لكن وبما أن «المصحف العثمانى» (الذى جمعه أبو بكر - بمشورة عمر - ودونه عثمان) يخالف ويغاير مصحف ابن مسعود (المطابق «للمصحف المحمدى») فـ «المخبؤ» الذى يفرضه منطق السياق الخليلى يقول بحتمية مخالفة ومغايرة «المصحف العثمانى» لـ «المصحف المحمدى» والمعنى** «المسكوت عنه» فى هذا «المخبؤ» والذى «لم يصرح به» خليل وتعمد تركه لـ «فقه» و «ذكاء» قارئه : **أن «المصحف العثمانى» الذى ظللنا نؤمن به على أنه كتاب الله ليس هو بالضبط «المصحف المحمدى» الذى جمعه ودونه فى حياته والذى - حسب منطق السياق الخليلى - ضاع أصله أو تخلص منه الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) بحرقه بعد موت الموحى إليه بالقرآن.**

هذا بعض ما تكشف لى من «المخبؤ» بين سطور «كتاب دولة يثرب» لخليل عبد الكريم الذى بثقة - لا تخلوا من غرور - ختمه بترجيح أنه «سيثير غضب

الإسلامويين ويدفعهم - كما قال - إلى الصريخ والولولة» لـ «أننا (خليل) أتينا برأى جديد - كالعادة موثق بالنقل والعقل - وهو أن القرآن جمع بين دفتى مصحف فى حياة محمد (. . .) وأن ما حدث للقرآن بعد ذلك من تدوين فى عهدى التيمى ابن أبى قحافة والأموى ابن عفان جاء لاحقاً وللأسباب (وللدوافع) التى كشفنا عنها » وبنفس الثقة أضاف «وكالعادة لم نُلق أو نقدم هذا الرأى مرسلاً عاطلاً عن الدليل الذى يؤازره بل العكس هو الصحيح فقد طرحنا بين يديه أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق من النقل (النصوص) والعقل (المنطق) - (٥٢)-.

* * * *

(٥٢) خليل - «دولة يثرب» - ص ٣٩٩.

(٤)
عن
«القرآن المتلو» و «القرآن المدون»

بعد حديثه الواثق (المغرور) عن رأيه الذى وصفه بـ«الجديد» [«أن القرآن جُمع بين دفتى مصحف فى حياة محمد. . . وأن ما حدث للقرآن بعد ذلك من تدوين فى عهدى التيمى ابن أبى قحافة والأموى ابن عفان جاء لاحقاً وللأسباب (والدوافع) التى كشفنا (كشف) عنها. وبعد تأكيد أنه «لم يلقِ أو يقدم هذا الرأى مرسلاً عاطلاً عن الدليل» وأنه «طرح بين يديه أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق من النقل (النصوص) والعقل (المنطق)». بل وبعد تحويله لرأيه من مجرد «رأى» إلى «حقيقة» لن يملك العقل «الإسلاموى» إزاءها سوى «الصريخ والولولة».

بعد ثلاث سنوات من تاريخ نشره لهذا «الرأى» أو لهذه «الحقيقة» (فى كتابه «دولة يثرب» الصادر عام ١٩٩٩م). وتحديداً فى كتابه «النص المؤسس ومجتمعه» الصادر عام ٢٠٠٢م قطع الشيخ خليل عبد الكريم - بنفس ثقته (أو غروره) - أن محمد بن عبد الله «لم يأمر بتدوين القرآن (فى مصحف)» ليس هذا فقط بل و«لم ير فى حياته مصحفاً» -(٥٣)-. ولأنه - كما قال - لا يلقى أو يقدم آراءه مرسلة عاطلة عن الدليل فقد قال «يؤكد الزركشى فى برهانه (أى فى كتابه «البرهان فى علوم القرآن») أنه فى زمن النبى ﷺ ترك جمع القرآن فى مصحف واحد» ولمزيد من التوثيق نقل تفريق السيوطى «بين الكتابة والجمع» ونقل تأكيده «أن القرآن كتب كله فى عهد رسول الله ولكنه لم يجمع فى موضع (مصحف) واحد ولم ترتب سوره» ويخرج

(٥٣) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - جـ ١ ص ٩/ ٢٠.

الشيخ خليل من «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» هذه بـ «أن الأمر الثابت أن الاعتماد كلياً (فى التعامل مع القرآن كان) على الحفظ فى الذاكرة والجمع فى الصدور دون غيرهما حتى منتصف خلافة التيمى أبى بكر أى منذ واقعة غار حرى (حراء.. وبدء الوحى) حتى سنة ١٢ هـ أى ما يقرب من ٢٥ عاماً» -(٥٤)-.

وهنا يستغرب الشيخ خليل موقف عمر بن الخطاب الذى «أصابه الجزع وأحس بالاضطراب وشعر بالقلق عندما بلغه نبأ قتل مئات من (القراء) - أى حفظة القرآن - فى حديقة الموت على يد جنود مسيلمة الكذاب زعيم وقائد بنى حنيفة» ويتساءل «ما وجه هلع العدوى ابن الخطاب لموت أولئك الحفظة. وهو (ابن الخطاب) يعلم أن القرآن مكتوب على العظام وسعف النخيل والأقتاب والأكتاف؟ ولماذا اقترح جمع القرآن وكتابته. وهو يعرف أنه فضلاً عن ذلك - محفوظ فى صور المئات فى قرية أثرب (يثرب) وغيرها. وأنه إن استشهد من الحفاظ مئات فقد بقى منهم أضعاف هذا العدد. إذ أن حفظ القرآن شكل لديهم منقبة يفخر المسلم بها حتى النِسَون (النسوان) فعلنه؟» ويمضى خليل فى تساؤلاته «وما هو السبب فى أن التيمى أبا بكر تردد فى قبول الاقتراح (العمرى) وأن زيد بن ثابت اليثربى قاومه باستماتة ولم يرضخ إلا بعد أن ضغط عليه التيمى والعدوى؟» ويقول خليل «لعل الإجابة على جميع هذه التساؤلات هى: اعتقاد أبى بكر وزيد بن ثابت أنه من الأصلح بقاء القرآن العظيم محفوظاً فى الصدور حتى يستمر على نضارته وبكارته وطزاجته وانفتاحه» و«يؤيد هذه الفكرة أن (سيد بنى آدم) لم يأمر بتدوين القرآن» ورغم أن القرآن فى خلافة ابن أبى قحافة «دوّن فى صحائف وسلم إلى حفصة بنت عمر» فقد «ظلت الهيمنة والسيادة للحفظ والتلاوة والقراءة الشفوية باقى أيام أبى بكر

(٥٤) نفس المصدر - جـ ١ - ص ١٩.

التيمى ثم طوال عهد العدوى عمر وشطراً من حكم الأموى عثمان» وحتى «لا ينال من سيطرة القرآن الكريم المحفوظ فى الصدور وجود مصاحف خاصة لدى بعض كبار الصحابة على رأسهم أبو الحسنين على بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود وأبى (بن كعب) وأبو موسى الأشعرى. ومن النِسوَن (النسوان التيمية عائشة» يذهب خليل إلى «أن هذه حالات استثنائية والاستثناء لا يقاس عليه»-(٥٥)-.

وللأسف سكت الشيخ خليل عن تحديد طبيعة «الضغوط» التى مارسها «العدوى عمر» على «التيمى أبى بكر» وطبيعة «الضغوط» التى مارسها «العدوى» و«التيمى» على «اليثربى» زيد بن ثابت ليكف عن «مقاومته المستميتة» وحتى «يرضخ» للاقتراح «العدوى» (العمرى) بجمع وتدوين القرآن. وإذا كان الشيخ استهجن «قلق عمر عندما بلغه نبأ قتل مئات من القراء (أى حفظة القرآن)» واستغرب الاقتراح «العمرى» الذى - فى ضوء ما يفهم من السياق الخليلى - يكاد يتناقض مع السنة المحمدية أو ما وصفه بـ «الأمر الثابت» فى التعامل المحمدى مع القرآن الذى حدده الشيخ بـ «الاعتماد كلياً على الحفظ فى الذاكرة والجمع فى الصدور دون غيرها». بل وإذا كان الشيخ وصف جمع «بعض كبار الصحابة» للقرآن فى «مصاحف خاصة» بـ «الحالات الاستثنائية» التى - كما قال - «لا يقاس عليها» ليس فقط بقصد إقناعنا - كقراء له - بشذوذ أو ربما بخطأ اجتهاد «كبار الصحابة» (ابو بكر - عمر - على- زيد بن ثابت - ابن مسعود - أبى بن كعب - ابن عباس - أبو موسى الأشعرى - عائشة - .. إلخ) وإنما أيضاً - والأهم - لإقناعنا بخطيئة عثمان بن عفان (الأموى) فى حق القرآن الذى وصفه الشيخ خليل بأنه «ليس مجرداً أو مفارقاً

(٥٥) نفسه - جـ ١ - ص ١٩/ ٢٠.

أو مغـايراً أو مبـايناً أو ما شـئت من هذه الكلمات التى تـدل على القطعيـة وتجزم بالتباعد وترمز إلى البينونة» وتحديداً «ليس مفاصلاً للتاريخ الذى واكبه وللزمن الذى تولد فيه» والـشيخ - كما هو واضح - أراد بهذا الـوصف تأهيل عقولنا لاستـقبال وتصديق قوله إن «التمـسك بتاريخية النص المؤسس يعيد إلى الأذهان حقـيقة غدت ملقاة فى مربـع النسيان - لأسباب عـديدة - وهى: أن القرآن المجيد بدأ شـفاهياً وحفظ فى الصدور مدة طويلة إبانها اتسم بالـطزاجة والعطاء والبكورة والتفتح حتى زمل (أسرع) عثمان بن عفان وسيّجه وأغلق عليه بين دفتين. وتحول (بسبب هذا الفعل العثمانى - الأمـوى) من القرآن إلى المصحف. وهو لفظ لم يرد فى (المرفوع والمطهر = القـرآن) وإن وردت به كلمة صـحف. والمتفق عليـه أن كلمة مـصحف حبـشيـة والأشد غـرابة أنه أصبح يدعى (مـصحف عـثمان) رغم أنه (المـصحف الإمام)»- (٥٦)-.

هنا. وحـتى يكون القـارئ [خصـوصاً: العلمـانى - اليـسارى - الماركـسى - الليـبرالى - التـقدمى.. إلخ .. وبالأخص الذى يعـتقـد بـ «علميـة» و«عقـلانية» و«موضوعـية» الكتابات «الخليلية» التـى - كما قالوا - تحاول «عـقلنة وأنسنة التراث» و«تثوير الفكـر الدينى».. إلخ..]. حتى يكون هذا القارئ مـعنا. ومشـاركاً لنا فى عمليـة البحث. أجد مـن حقه عليّ أن أطيل عليـه قليلاً لتـعريفه بـ «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» التى ساقها شـيخه - فى كتابات أخرى - لتأكيد «أنه كان يوجد بين يدى محـمد ما بين عشرين أو أربعين صحابيـاً يكتبون القرآن الذى يمليه عليهم محـمد. والقرآن فى نظر محمد وصحـبه بل وسائر المسلمين هو أس الإسـلام وأصله. فكيف لا يتـوفر هؤلاء الكرام الكـاتبون على كـتـابته (القـرآن) وتدوينه بين دفتين. وهو ما يقال له المصحف. وهل لديهم (شُغَلة) - بعد الاشتراك

(٥٦) نفسه - جـ ١ - ص ٤١ و جـ ٢ - ص ٣٦٦.

فى الغزوات والسرايا وفرق العمليات الخاصة - أهم من ذلك (كتابة وتدوين القرآن فى مصحف)؟ وكيف يعقل أن محمداً لا يفكر فى جمع القرآن وتدوينه وتحت إمرته هذا العدد الوفير من الكُتّاب (. . .) خاصة وأنه كان ينعى على أصحاب العقائد الأخرى أن كتبهم المقدسة طالتها أيادى التحريف والتبديل؟» وأجاب الشيخ خليل على تساؤلاته بـ «أن الأقرب إلى العقل أن يأمر محمد بكتابة المصحف أو المصاحف. والأبعد عن التصديق أن يغفل عنها ولا يلتفت إليها مع شدة الدواعى. ويقوى هذا الغرض أنه ثبت يقيناً أن عدداً من الصحابة (كعلى بن أبى طالب وابن مسعود وأبى بن كعب. . إلخ. .) كان لديهم مصاحف خاصة (. . .) فكيف يفطن هؤلاء الأصحاب وغيرهم إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية فى مصحف ولا يتنبه محمد إلى هذه الضرورة؟» ويقطع خليل بأن «هذا محال» و«أن كتابة القرآن فى مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحققه وتعينه وتشيئه على أرض الواقع» ووثق الشيخ خليل هذه «الحقيقة» بمقطع جاء فى ثنايا خبر وفد ثقيف إلى الرسول أن عثمان بن أبى العاص (الثقفى) «سأل الرسول مصحفاً فأعطاه»- [٥٧]-.

وعلى غير عادته فى التوثيق لم يشر الشيخ إلى المصدر التراثى الذى نقل عنه هذا الخبر. ورغم أننى رجعت إلى سيرة ابن هشام وتاريخ الطبرى وطبقات ابن سعد والبداية والنهاية لابن كثير وفشلت فى العثور على هذا المقطع فى خبر وفد ثقيف. ورغم أننى لا أستطيع التكهن بسر سكوت الشيخ عن إخبارنا - كقراء له - باسم مصدره حتى نتحقق من دقة نقله ومن ورود هذا المقطع بنفس النص فى نفس المصدر. رغم هذا فالثابت أن الشيخ أراد منا - كقراء له - أن نرى رأيه فى هذا

(٥٧) خليل - «دولة يثرب» - ص ١٠٧/١٠٨.

المقطع «أنه صريح النص والدلالة معاً على أنه فى عهد محمد وإبان حياته كانت مصاحف وأنه أعطى عثمان بن أبى العاص أحدها». بل وحتى لا يترك عقولنا - كقراء له - لاعتراض من وصفهم بـ «المتنطعين الذين قد يدّعون أن كلمة (المصحف) التى وردت فى الخبر لا تعنى (المصحف) بالمعنى الاصطلاحى المتعارف عليه ولكنها تعنى مجموعة من الصحف ضمت إلى بعضها البعض أو أن أصلها (صحف) ثم صحفت إلى (مصحف)» قال خليل - بثقته المعهودة - «إن هذا الاعتراض مردود عليه بالآتى».

أولاً: «منذ حياة محمد لم يستعمل لفظ الصحف للدلالة على القرآن أو على أجزائه أو على مجموعة من سوره. وبالتالى فإن القول بأن صحة ما ورد بالخبر هو: وسأل الرسول صحفاً فأعطاه. وأن كلمة (صحف) إما أنها صحفت إلى كلمة (مصحف) أو أنه كان يقصد بها مجموعة تضم بعض السور. هذا الزعم ينافى حقيقة ثابتة وهى عدم تسمية القرآن بـ «الصحف» على الإطلاق».

ثانياً: «أن قواميس اللغة لا تساعد على صحة هذا الاعتراض: يقول الفيروز آبادى: والصحيفة الكتاب والجمع صحائف. وصحف ككتب نادرة لأن فعيلة لا تجمع على فُعُل.. ثم بألفاظ أكثر وضوحاً: المصحف هو ما جُعلت فيه الصحف. ومفهوم ذلك أنه من الجائز أن يقال إن المصحف يضم صحائف. ولا يجوز أن يقال إن صحائف تعنى مصحفاً (...) وترتيباً على ذلك فيستحيل أن يكون عثمان بن أبى العاص قد سأل محمداً صحفاً وهو يعنى مصحفاً لاختلاف المدلول فى كلٍ. ونحن (خليل) نرجح أنه لو نطق بذلك لبادر محمد بسؤاله: أى صحف تعنى إن كتابنا يسمى (القرآن) وجمعناه فى (مصحف)».

ثالثـاً: «رغم ذلك (القول لخليل) ومع التسليم الجدلى البحث أن ما جاء فى الخبر: (وسأل الرسول صحفا. . .) فمعنى ذلك أن سوراً وأجزاءً كانت على عهد محمد تكتب ويضم بعضها إلى بعض فى إضبارة أو على الأقل فى (إضمامه). . . وما دام الأمر كذلك فما المانع إذن بأن مصحفاً كاملاً كتب آنذاك وكتابة (مجموع) أو (إضبارة) أو (إضمامة). تجمع أجزاء القرآن أو سوراً منه تجعل فرض كتابة أو نسخ القرآن كله فى مصحف أمراً قريب الاحتمال وفرض التصديق يرتفع إلى رتبة الحقيقة. وهكذا (القول الخليل) فإن هذا الدفع الأخير ينقلب إلى حجة فى صالح القائلين بكتابة مصحف فى حياة محمد».

ويخلص الشيخ خليل فى نقضه لـ «اعتراض» من وصفهم بـ «المتنطعين» إلى «أن هذا الاعتراض (. . .) لا يقوى على الوقوف أمام الحقيقة (أكرر: الحقيقة) التى نقول (يقول) بها وهى: كتابة مصحف فى عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه»- [٥٨]-.

وبعد كل ما سبق - وهو قليل من كثير - قد يلاحظ القارئ (العلمانى - اليسارى - الماركسى - الليبرالى. . إلخ) أن كتابات شيخه ليست - كما وصفها - «باطحة». وأنها قد تضطر القارئ (الإسلاموى) إلى الضحك لكنها لن تضطره - كما قال - إلى «الصريخ والولولة». وقد يلاحظ القارئ (العلمانى - اليسارى. . إلخ) أن شيخه - بما قاله ونقلناه - لم يمنحه فرصة الإمساك به متلبساً برأى واحد يمكنّه من القول بأن هذا هو رأى شيخه فى مسألة «جمع القرآن فى مصحف». وقد يلاحظ القارئ (العلمانى. . إلخ). أن شيخه - بوعى أو بدون وعى أو ربما حسب حالته المزاجية أو حاجته الأيديولوجية - كان دائماً «مع» وفى ذات الوقت وبنفس اليقينية «ضد» كل تفصيلة من تفاصيل ما قاله. . وأنه فى حالة حاجته إلى

---

(٥٨) نفس المصدر - ص ١١٦/ ١١٧/ ١١٨.

تبنى رأى. يأتى بـ «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» التى تمكنه من تخييل الرأى كحقيقة وتخييل النقيض كخرافة. وفى حالة حاجته إلى تبنى النقيض (الذى كان يرفضه بعنف) ورفض الرأى (الذى كان يتبناه بقوة) يأتى أيضاً بذات (أى بنفس) «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» لكن - هذه المرة - لتشهد معه (أو لتشهد له) بأن النقيض (الذى كان خرافة) هو «الحقيقة» (بـ «ألف - لام») التى تستحق التبنى. وأن الرأى (الذى كان حقيقة) هو «الخرافة» (بـ «ألف - لام») التى تستحق الرفض والنفى خارج العقل.. وقد يلاحظ القارئ (العلمانى .. إلخ) خلو كتابات شيخه من أى قول أو حتى إشارة قد توحى (مجرد إيحاء) بأنه راجع وتراجع عن رأى إلى رأى آخر أكثر صواباً فى مسألة «جمع القرآن فى مصحف». وهو ما يعنى - فى حكم العقل - أن الخطأ ليس فى المسألة المبحوثة. وإنما - تحديداً - فى الباحث (شيخهم خليل عبد الكريم) الذى أراد منا - كقراء له - أن نقول معه بأن «كتابة مصحف فى عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه» هو «الحقيقة» (بـ «ألف - لام») المؤكدة بـ **أولاً**: «هذا العدد الوفير من الكُتّاب» (من عشرين إلى أربعين) الذين - كما قال - لم يكن لديهم «شُغلة» غير كتابة الوحى لمحمد. وبـ **ثانياً**: «المصاحف الخاصة» التى «فطن» أصحابها إلى «ضرورة جمع السور والآيات القرآنية فى مصحف». وبـ **ثالثاً**: عربية وشهرة كلمة «المصحف» وأن محمداً - كما قال خليل - هو الذى سمى جمعه للقرآن بـ «المصحف». وإلى جانب هذه «الحقيقة» أراد شيخهم منا - كقراء له - بأن نقول معه ([illegible]) بأن محمداً «لم يأمر بتدوين القرآن فى مصحف» بل و«لم ير مصحفاً فى حياته» وأن هذا أيضاً هو «الحقيقة» (بـ «ألف - لام») المؤكدة بـ **أولاً**: أن محمداً «دأب على سماعه (القرآن) من عدد من الصحابة مشافهة (. . .) ولا يوجد خبر فرد أنه كلف واحداً منهم بأن يتلوه عليه

من تلك الأدوات المعجبة التى كتب عليها» - (٥٩)- . وبـ **ثانياً**: «المصاحف الخاصة» هى مجرد «حالات استثنائية لا يقاس عليها». وبـ **ثالثاً**: «حبشية» كلمة «المصحف» وعدم ورودها فى (المرفوع/ المطهر = القرآن). وأن عثمان بن عفان هو الذى سمى جمعه للقرآن «العربى» بهذه الكلمة «الحبشية» (المصحف).

والجدير بالملاحظة. أن الشيخ خليل (رغم التناقض الظاهر فى رأييه) لم يتناقض مع نفسه لمجرد (أو حباً فى) التناقض. أو لأنه يجهل وجود تناقض فى رأييه. أو لأنه لا يكتب (بفتح الياء) كُتبه بنفسه وإنما تُكتب (بضم التاء) له- كما ذهب د. إبراهيم عوض- (فهذا ما لا أجرؤ على قوله لشذوذه) لكنه (خليل) - فى تقديرى - اضطر إلى التناقض الظاهرى كحل «تكتيكى» أولاً: ليتهرب من النقد الذاتى بمراجعة والتراجع عن صواب رأى من رأييه (فهذه المراجعة لو أرادها لأعلنها). **ثانياً**: - والأهم - ليتقى خطأ (!!) التضحية بـ «المخبؤ» و «غير المصرح به» و «المسكوت عنه» فى رأييه (خصوصاً إذا علمنا أنه عدّ «المخبؤ» .. إلخ «جزءاً مكملاً» للمصرح به فى رأييه) اللذين (رغم تناقضهما الظاهر) اتفقا على تحريضنا (كقراء) على الشك فى عثمان بن عفان ومصحفه.

والجدير بالذكر (لخطورته) أن الشيخ خليل سواء بـ «المعلن» و «المصرح به» أو بـ «المخبؤ» و «المسكوت عنه» فى رأييه ترك عقولنا وحيدة فى مواجهة تساؤلات «باطحة» و «بالغة التفجر» بل - وبدون تحامل - أضيف أن الشيخ بـ «المسكوت عنه» و «المخبؤ» فى رأييه كان يوجه عقولنا إلى إجابات (نعم احتمالية لكنها واردة) تكاد تتجاوز الشك («المعلن» و «المصرح به») فى شخص وفعل عثمان بن عفان إلى الشك («المسكوت عنه») فى شخص وفعل محمد بن عبد الله نفسه.

---

(٥٩) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - جـ ١ ص ٢٠.

فمثلاً: إذا قلنا مع الشيخ بـ «أن محمداً لم يأمر بتدوين القرآن فى مصحف» بل و «لم ير فى حياته مصحفاً» وإذا علمنا أن الشيخ وصف هذا الرأى بـ «الحقيقة» لتأكيد قاعدة «الاعتماد الكلى على حفظ القرآن فى الذاكرة وجمعه فى الصدور دون غيرهما». فهل هذه «الحقيقة» تعنى أنه لا معنى لـ «شُغلة» هذا «العدد الوفير من كتّاب الوحى»؟ أم تعنى أن محمداً - وعلى عكس الصحابة - لم «يفطن إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية في مصحف» وترك قرآنه لنفس مصير الكتب المقدسة السابقة «التى طالتها آيادى التحريف والتبديل»؟. وإذا قلنا مع الشيخ بـ «كتابة مصحف فى عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه» وإذا علمنا أن الشيخ وصف هذا الرأى بـ «الحقيقة» للإيحاء بمغايرة «المصحف المحمدى» و «مصاحف الصحابة» لـ «المصحف العثمانى». فهل هذه «الحقيقة» تعنى أن محمداً جهل قاعدة «الحفظ فى الذاكرة والجمع فى الصدور». وأنه (وليس عثمان) هو الذى «زمل (أسرع) وسيّج القرآن وأغلق عليه بين دفتين» وحوله «من القرآن إلى المصحف» لإنهاء «شفاهيته» (الطازجة والعطاء والبكورة والتفتح)؟.

هنا. ولأن الشيخ خليل (اليسارى - العقلانى - العلمى - التنويرى... إلخ) يتمسك بصواب رأييه ويصر على أنهما «حقيقتين» ولأننا فى الفصل السابق تناولنا رأيه القائل بـ «حقيقة» كتابة مصحف فى عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه وكشفنا بعض «المخبؤ» فى هذا الرأى «الخليلى». ولأن هذا الشيخ (وعلى عكس هذا الرأى - الحقيقة) يريد تأكيد ليس فقط أن محمداً (الهاشمى) «لم يأمر بتدوين القرآن فى مصحف» أو أنه «لم ير فى حياته مصحفاً» وإنما أيضاً يريد تأكيد «حقيقة» أن «كتابة (القرآن فى) مصحف فى عهد عثمان وبتوجيهه وإشرافه» خطيئة (عثمانية - أموية) حولت «الاستثناء» (المصاحف الخاصة) إلى قاعدة بـ «المصحف العثمانى» أو حولت

القرآن «من القـرآن إلى مصـحف» وهى خطيئة - فى رأى الشـيخ - لم تقف عند تقعـيد «الاستثناء الذى لا يقـاس عليه» أو عند حد تسـمية القرآن «العـربى» بكلمة «حبشية» لكنـها امتدت إلى ما وصفه الشيخ بـ «الأشد غـرابة» و «سخرية من القدر أن ينسب القرآن الكريم إلى فرد من البطن أو الفـخذ الذى وقف بالمرصاد لـ (عين العز/ محمد) وهو ينشر دعوته ويؤسس دولة جده قـصى فيقال (مصحف عثمان) لا (مصحف الحبيب المجتبى/ محمد) حـتى أن أحد الباحثين المخضرمين (د. عبد الصبـور شاهين) لم ير غضاضـة فى أن يزبر (يكتب): وبذلك تمت موافقـة الأمة كلها على مصـحف عثمان (د. شاهين - «تاريخ القـرآن» - ص ١٨٩ طبعة ثانية) - [(٦٠)]-.

وبعيداً عن تجاهل الشيخ خليل للسياق الذى ورد فيه قول د. عبد الصبور الذى نص فيه على «أن ابن مسعود عارض فى إحراق مصحفه. وفى عمل عثمان أيضاً لشبهة اعترته. هى ظنه أن زيداً (بن ثابـت) قد تفرد بالعمل. وقد كان هو أولى من يقوم به. فلما علم بعد ذلك أن موقفه قائم على شبهه لا أكثر. وأن المصحف الذى أرسله عثمـان (إلى الأمصار) هو نسخة من جـمع أبى بكر الذى أُخذ عن صدور الرجال وعن العُسُب واللخاف التى كتبت على عهد رسول الله. وأن زيداً لم ينفرد بالعمل بل شاركه فيه جمع كبير من الصـحابة. وأجمع عليه المسلمون جميعاً وافق (ابن مسعود) اقتناعاً **أولاً** (السجستانى - كتاب «المصاحف» جـ ١ ص ١٨) وحفاظاً على وحدة الأمة **ثانياً. وبذلك تمت موافقه الأمة كلها على مصحف عثمان** حتى قال مـصعب بن سعدة: أدركت الناس مـتوافرين حـين أحرق عثمـان المصاحف (الخاصة) فأعجبهم ذلك. وقال: لم ينكر ذلك منهم أحد (راجع كتاب «المصاحف»

(٦٠) نفس المصدر - جـ ٢ - ص ٣٦٧.

جـ ١ ص ١٢) ولما قدم على (ابن ابى طالب) الكوفة قام إليه رجل فعاب عثمان بجمع الناس على المصحف . فصاح (على) وقال: اسكت. فعن ملأ منا فعل ذلك. فلو وليت منه ما ولى عثمان لسلكت سبيله» (راجع «الكامل» لابن الأثير حوادث سنة ٣٠ هـ) » - [٦١]- . وهو سياق تجاهله الشيخ بقصد لاحتوائه على معلومات - فى تقديرى - تهدد رغبته فى إبعاد الدافع العقيدى والإيمانى لإرجاع ما فعله عثمان إلى «أمويته» وببراءة غير بريئة قال «نمتنع عن الخوض فى المعركة التى خاضها الأموى عثمان مع عدد من الصحابة الذين تملكوا مصاحف خاصة بهم ولا بالاختلافات فى هذا الشأن» وبنفس البراءة غير البريئة أضاف «الذى يهمنا أن تسمية القرآن العظيم بـ (مصحف عثمان) تكّرست فى عهد الأسرة المالكة الأموية بدءاً بمعاوية بن أبى سفيان. وذلك لأهداف سياسية أقلها تثبيت مكانتها لدى (الرعية!!) وفى مواجهة بنى هاشم أصحاب الحق فى منصب الإمامة العظمى الذى اغتصبوه منهم بطرق نعف عن تسطيرها» - [٦٢]- .

ويعيداً عن حقيقة أن الشيخ بما أضافه يكون قد حكّم (بالتشديد) السياسة فى كل مراحل جمع وتدوين القرآن فى مصحف. ففى المرحلة الأولى قطع بأن «المصالح» و «الحسابات الخاصة» لأبى بكر وعمر وعثمان كانت وراء إعادة جمعهم للقرآن. وفى المرحلة الثانية قطع بأن «الدافع السياسى البحت» كان خلف تدوين عمر وعثمان للقرآن «بلغة قريش» وفى المرحلة الثالثة وبعد تسمية القرآن بـ «المصحف» (سواء فى عهد محمد الهاشمى أو فى عهد عثمان الأموى. . فالشيخ يختلف مع نفسه فى صاحب التسمية) قطع بأن تسمية «المصحف» بـ «مصحف عثمان» كان «لأهداف سياسية».

---

(٦١) د. عبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - مرجع سابق - ص ١٨٩.

(٦٢) خليل - «النص المؤسس» - جـ ٢ - ص ٣٦٦.

وأيضاً. بعيداً عن حقيقة أن الشيخ عندما تحفظ على وصف د. محمد أحمد خلف الله لنسخة القرآن التى رجع إليها فى كتابه «الفن القصصى فى القرآن» بـ «المصحف الملكى» (أى الذى طبع فى عهد الملك فاروق) اكتفى الشيخ بقوله اللين «كان الأصوب لو أنه (د. خلف الله) قال: المصحف العثمانى» -(٦٣)- وهو فى ضوء المنطق الخليلى - تصويب يحتاج إلى تصويب أو على الأقل يثير فى عقولنا (الإسلاموية) تساؤلات عن سر امتناع الشيخ عن وصفه لهذه النسخة بـ «مصحف الحبيب المجتبى/ محمد» هل السر يكمن فى جهله. أم فى «أمويته» (السياسية)؟. وعن سر امتناعه عن اكتشاف «ملكية» د. خلف الله والتدليل عليها بوصفه للقرآن بـ «المصحف الملكى». هل لأن القول بـ «ملكية» الدكتور لن تمكن الشيخ من الاحتفاء بالدكتور وكتابه ومشاركته رأيه بقوله «نحن (خليل) لا نأخذ عليه (د. خلف الله) القول بوجود أساطير فى القرآن. بل نؤيده فيه» -(٦٤)-؟.

بعيداً عن كل هذا. فالشيخ خليل لإقناعنا - كقراء له - بخطيئة عثمان فى حق القرآن و «أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهى) ومحاولة تسييجه فى كتاب مصحف) ضررها أضعاف نفعها» -(٦٥)- ميّز «بين القرآن المقروء والمتلو الذى حفظته صدور الرجال وبين القرآن المكتوب الذى دُوِّن إبان عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان الأموى» فـ «القرآن المقروء أو المتلو أو المحفوظ فى الصدور غض طرى يتفجر نضارة وبكارة أبوابه مفتوحه ومداخله ميسرة ومنافذه واسعة ومآتيه سهلة ومفاتيحه طيعة» أما «القرآن المدون أو المكتوب (فى مصحف) فتغلفه القداسة

(٦٣) خليل - مقدمته التحليلية لكتاب د. محمد أحمد خلف الله - «الفن القصصى فى القرآن» - مرجع سابق ص ٣٧٠.

(٦٤) نفس المصدر - ص ٤٢٨.

(٦٥) خليل - «النص المؤسس» - جـ ١ - ص ٣٢.

وتعلوه المهابة وهو محفود مـحشود ومحروس مخفور تحوطه أسيـجة منيعة وأسوار عالية يقف عليـها حُجَّاب وسدنة ومرازبة يحولون بين أى إنســان والاقتراب منه إلا إذا حاز صفــات حددوها بدقة وعينوها بصــراحة وذكروها بتفـصيل وهم وحدهم أصحاب الكلم الفصل فى إحاطته بها واستيعابه إياها وتمكنه منها كما يتعين عليه أن يحصل على تصــريح من أولئك الحلاس مـذيل بتوقيـعهم المهيب ومهـور بخاتمهم القدسانى» - [٦٦]-.

ويمضى خليل فيقول «إن التميـيز بين القرآن المقروء/ المتلو والمحفوظ فى صدور الصحبة وبين القرآن المدون فى عهد عثـمان الأموى ليس بدعة حسنة بل أمر مقرر التفت إليه البحاث القـدامى وسطروه فى مؤلفاتهم . وبداهة (القول لخليل) ليس من الضرورى ذكر التفرقة بفصها ونصـها بل يكفى إدراكها من جماع ما رقموه: أورد الإمام شهاب الدين القسطلانى فى كتابه (لطائف الإشارات لفنون القراءات): **فتلقاه** (يعنى القرآن المجيد) **أصحابه** (أى الأمين المأمون - محمد) **منه غضا وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصاً محضاً** (لطائف الإشارات جـ ١ ص ٢١)» ويؤكد خليل أن «القسطلانى من علماء القــرن العاشر الهجرى أى انصــرمت على تدوين مصحف عثـمان الأموى تسعــة قرون وقرابة ربع قرن عند وفــاته بيد أنه يحدد بمنتـهى الدقة القــرآن النص الخــالص المحض الذى كنّه الصـحــاب فى صــدورهم ثم تلوه على التابعـين كما تلقــوه من الإنسان الكامل لابس الصــوف (محمـد) وهى (الإحدى عشرة كلمة التى قــالها القسطلانى) عبارات صريحــة النص والدلالة معاً على ذيّاك التميـيز الذى نسخناه فى بدء هذه الفقرة وليس ضــربة لازب أن يسطره القسطلانى بحروفــه» ولمزيد من التوثيق يضيف خليل «أمــا الإمام السيــوطى (. . .) وهو أيضاً

---

(٦٦) نفس المصدر - جـ ١ ص ٩.

من علماء القرن العاشر (مثل القسطلانى) فى كتابه «الإتقان فى علوم القران) سلط حزمة من الضوء الباهر على الصحابة الذين شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب التى لا تصح إلا بالرواية عنهم والسماع من شفاههم ثم حمل (السيوطى) إلينا خبراً غنياً بالدلالات والمعطيات وهو أن محمد بن سيرين سأل عبيدة عن آية من القرآن فقال له: اتق الله وقل سداداً ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن («الإتقان» - ص ٤١)» ويقول خليل «السيوطى يخلص إلى أن الصحابة هم الذين حظوا برؤية السور والآيات وهي تشرق . ومن ثم وقفوا على معرفة أسباب بزوغها. وأن عبيدة لما سأله محمد بن سيرين عن آية كريمة (يعنى سبب ظهورها) رد عليه بأن الصحابة الذين عاصروها وتحققوا منها انتقلوا إلى رحمة الله» ويقول خليل عن هذا الخبر إنه «إشارة واضحة لا تخفى على الفطن اللبيب إلى القرآن الذى حفظته صدورهم ووعته قلوبهم وقد سبقت تلك المحاورة الموحية التى جرت بين عبيدة وابن سيرين تأليف الكتب فى فرع (أسباب النزول) أحد فروع (علوم القرآن) وإلا لرجع ابن سيرين إلى أحدها. إنما الذى يهمنا (القول لخليل) أن ما طلع به علينا السيوطى ترميز جليّ للقرآن المتلو المحفوظ فى حنايا صدور الأصحاب» و «السيوطى كما أسلفنا من علماء القرن العاشر ولدى وفاته مضت تسعة قرون وعقد على كتابة مصحف الأموى عثمان بن عفان ومع ذلك سيطرعلى وجدانه (السيوطى) القرآن المجيد الذي وصفه نديده ومعاصره القسطلانى بأنه غض ومحض وخالص» وأنهى خليل حديثه بقوله «نكتفى بشهادة هذين الإمامين العالمين العلمين لإزالة ما قد يحيك فى قلب أى قارئ أو يحيك فى صدره أو يشوش عقله القول بضرورة التميز بين القرآن المتلو والمقروء/ المحفوظ وبين (القرآن) المدون بمعرفة الأموى عثمان بن عفان وتحت رقابته وإبان خلافته (. . .) وعسى أن تتولد عند القارئ قناعة كاملة بهذه الحقيقة البالغة الخطر» - [٦٧]-.

---

(٦٧) نفسه - جـ ١ - ص ٣٨/ ٤٩/ ٤٠.

هذا هو أهم مـا قاله خليل عـبد الكريـم فى تميـيزه بين «القرآن المتلو والقـرآن المكتوب» تعمدت نقله بنصه وبأدلته **أولاً**: حتى لا أمنح دراويش الشيخ فرصة القول بتعاملى مع أقوال شيخهم بمنطق «القص واللصق». **ثانياً**: حتى أتيح للقارئ فرصة التعرف على رأى الشيخ بأقوال الشيخ نفسه. **ثالثاً**: حتى أتيح للدراويش وللقارئ فرصـة ردى إلى صواب قد أكـون جهلته - وهذا وارد - وأعـد الدراويش - بعد كشفهم للصواب الذى أجهله - بالتراجع عن رأيى فى علمية ما قاله شيخهم.

وبدون تطويل أقول:

إننى بعد بحث وتنقيب فيما أمتلكه من مـؤلفات «البحاث القدامى» (وهى كثيرة) لم أجد لـ «التمييـز بين القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى صـدور الصحابة وبين القرآن المدون فـى عهد عـثمـان الأموى» أى وجود لا بـ «الفص والـنص» أو حتى بالمعنى. وهو ما يعنى أن أولئك «البحاث» لم «يلتفتـوا إلى» هذا «التمييز» وبالتالى لم «يسطروه» لأنهم لم يفكروا فيه. وأسـتطيع القول بأن ما فكروا فيه و «التـفتوا إليه» و «قـرروه» و «سطروه فى مؤلـفاتهم» أخـفـاه الشيخ خليل. وحـتى لا يكون قـولى «مرسـلاً عاطلاً عن الدليل» سـأكتـفى بما اكتفى به الـشيخ أى بكتابى القـسطلانى والسيوطى.

فـفى كتابه «لطائـف الإشارات لفنون القراءات» قال القسطلانـى «القرآن معناه: الجمع. من قولهم قرأت الشيء. أى جمعته» - وأن الرسول «بلغّه كما أُنزل عليه. وألقاه إلى الأمة كما أُلقى إليه. لم يخف منه حرفاً. كما شهد به أحسن القائلين فى قوله: و﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾(سورة - التكوير - ٢٤) فتلقاه أصحابه من فيه غضـاً وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصلاً محضـاً» و «كان القرآن كله كُتب على عـهد رسـول الله ﷺ فى الصحف والألواح والعُسُب. لكن غـير مـجمـوع فى

موضع (مصحف) واحد. ولا مرتب السور» وبعد تسطيره لقصة جمع القرآن فى عهد أبى بكر نقل قول الإمام الباقلانى «وكان الذى فعله أبو بكر فرض كفاية بدلالة قوله ﷺ: لا تكتبوا عنى شيئاً غير القرآن. مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (سورة - القيامة - ١٧). وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَىٰ﴾ (سورة الأعلى ١٨) وقوله: ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ (سورة البينة ٢) فكل أمر يرجع لإحصائه وحفظه فهو واجب على الكفاية. وكل ذلك من النصيحة لله ورسوله وكتابه وأئمة المسلمين وعامتهم» و «الحفظ» - فى السياق - تعنى الحفظ بالكتابة. ولتأكيد هذا المعنى استدل القسطلانى بقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ (سورة البقرة ٢) وقوله تعالى: ﴿وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (سورة البقرة - ٢٨٥) وقال: «ذلك إرشاد إلى أن كلامه الموحى إلى رسله طريق تخليده تدوينه فى الصحف. وأكد ذلك ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: قيدوا العلم بالكتاب. أى بالكتابة (. . .) فدل هذا الأمر على مشروعية كتابة القرآن العظيم» وفى موضع آخر من كتابه كرر القسطلانى نفس أدلته ليقول «أرشدنا الله (. . .) إلى أن طريق تخليد كتابه العزيز (القرآن) تدوينه بالكتابة (. . .) فصارت الكتابة هى السبب إلى تخليد كل فضيلة. والوسيلة إلى توريث كل حكمة جليلة. وحرز مودع لا يضيع المستودع فيه. وكنز لا يعتريه نقص مما تصطفيه. وعمدة يرجع إليها عند النسيان. إذ لا يطرأ عليها ما يطرأ على الأذهان. . إلخ» - [٦٨]-.

ولأن كتابه فى «القراءات» فبعد تدليله على «مشروعية» جمع أبو بكر وتدوين عثمان للقرآن فى المصحف قال إن أئمة القراءات وضعوا لها «ميزاناً» يرجع إليه

---

(٦٨) القسطلانى - «لطائف الإشارات لفنون القراءات» - تحقيق وتعليق د. عبد الصبور شاهين والشيخ عامر السيد عثمان - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامى - القاهرة ١٩٧٢م - جـ ١ - ص ٩/ ٢١/ ٥٢/ ٥٤/ ٢٨٠.

ومعياراً يعود عليه وهو: السند والرسم والعربية. فكل ما صح سنده واستقام وجهه فى (اللغة) العربية. ووافق لفظه خط المصحف الإمام (المصحف العثمانى) فهو من (القراءات) السبعة المنصوصة وعلى هذا الأصل بنى قبول القراءات » -[٦٩]-. ولم يكتف القسطلانى بجعل موافقة اللفظ المنطوق للخط المكتوب «ميزاناً» و «معياراً» و «أصلاً» لـ «شرعية القراءة» لكنه ختم موقفه وكتابه بتأكيد أن «قراءة القرآن فى المصحف أفضل منها عن ظهر القلب» -[٧٠]-.

وعند هذا الحد نتوقف لنلاحظ.

أولاً: أن الشيخ - فى كتابات سابقة - قال فى تعريفه لكلمة «قرآن»: «قرأت الشيء قرآنا: جمعته وضممته بعضه إلى بعض (. . .) ومعنى القرآن: الجمع لأنه يجمع السور فيضمها» -[٧١]-. وهو بهذا التعريف لا يختلف مع القسطلانى. وإذا تذكرنا تفريق الشيخ بين «الصحف» و «المصحف» وذهابه إلى أن أبا بكر جمع السور فى «مصحف» . وأن عثمان جمع «الصحف» (السور) فى «مصحف» و «المصحف: هو ما جُعلت (ضُمت) فيه الصحف (السور)» -[٧٢]-. علمنا أن الفارق بين كلمة «القرآن» وكلمة «المصحف» فى اللفظ وليس فى المعنى.

ثانياً: أن واحدية أو حتى تقارب معنى «القرآن» و «المصحف» يذهب بعقولنا إلى رؤية الأمر النبوى بكتابة ما كان يوحى إليه فور نزوله وتحديد موضع كتابته فى السور. وإلى رؤية «جمع» أبو بكر وعثمان للسور فى «صحف» و لـ «الصحف) فى

---

(٦٩) نفس المصدر - جـ ١ - ص ٦٨.

(٧٠) نفسه - جـ ١ - ص ٣٣٢.

(٧١) خليل - «دولة يثرب» - ص ١٨.

(٧٢) نفس المصدر - ص ١١٧.

«المصحف» على أنه تحقيق لمعنى «القرآن» الذى - كما رأينا - حمل فى تسميته الأمر بـ «جمعه» و «كتابته».

ثالثاً: أن هذا «الجمع» كان - كما قال الباقلانى ووافقه القسطلانى -«فرض كفاية» والمعروف أن الفرض العينى «هو ما يُطلب فعله من كل فرد من الأفراد المكلفين. ولا يجزئ قيام مكلف به عن آخر.. كالصلاة» والفرض الكفائى «هو ما يُطلب فعله من مجموع المكلفين. لا من كل فرد منهم. بحيث إذا قام به بعض المكلفين فقد تم الواجب (الفرض) وسقط الإثم والحرج عن الباقين. وإذا لم يقم به أى فرد من المكلفين أثموا جميعاً بإهمال هذا الواجب (الفرض)» -(٧٣)-. وهذا المعنى عبر عنه القسطلانى بقوله «فكل أمر يرجع لإحصائه (القرآن) وحفظه (أى «جمعه» و «كتابته») فهو واجب (أى فرض) على الكفاية». ولأنه «إذا تعين فرد لأداء الواجب الكفائى كان واجباً عينياً عليه» -(٧٤)-. فقد تعين على أبى بكر وعثمان (بخلافتهما لرسول الله فى حفظ الدين وسياسة الدولة. وبحدث قتل مئات القراء. واختلاف المصاحف فى عهديهما) «جمع» السور فى «صحف» و «الصحف» فى «مصحف». وقد قاما بهذا «الفرض الكفائى» وأسقطا عن الأمة «إثم» ترك القرآن بدون «جمع» فى «مصحف».

بعدما لاحظناه نعود إلى قول القسطلانى الذى نقله الشيخ خليل **«فتلقاه أصحابه منه غضاً وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصاً محضاً»**. ونقول بأن «الغض: الطرى الذى لم يتغير» و «المحض: اللبن الخالص» و «الخالص: ما صفا ونصع» -(٧٥)-.

---

(٧٣) الشيخ عبد الوهاب خلاف - «علم أصول الفقه» - مطبعة النصر - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٤٢م - ص ٨٢.

(٧٤) نفس المصدر - ص ٨٣.

(٧٥) ابن منظور - «لسان العرب» - جـ ٢ ص ١٢٢٨ و جـ ٥ - ص ٣٢٦٥ و جـ ٦ - ص ٤١٤٥.

وهى كلمات - فى حـدود معانيهـا - دقيقة فى وصفـها لأمانة الرسول فى تبـليغه للنص القرآنى (بلغه كـما أنزل عليه. وألقاه إلى الأمه كـما ألقى إليه. لم يخف منه حرفـاً» ودقيقة فى وصـفها لأمـانة «أصحابه» فى نقل النص القـرآنى «إلى من تلقاه عنهم». وأيضاً هى كلمـات - فى حدود سياقـها - لا تفيد بل ولا توحـى (مجرد إيحاء) بـ «تمييز» القسطلانى «بين القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون فى عـهد عثمان الأمـوى». وحتى إذا افترضنا - جـدلاً - أن الشيخ خليل لم ينتزع هذه الكلمات (الإحـدى عشر) من سياقها. ولم يـدخلها فى سياق مغاير لتـقويلها بما لا تقوله صـراحة. فأصول البحث العلمى كـانت تحتم على هذا الشيخ مقـارنة هذه الكلمات بنصوص أخرى فى نفس كـتاب القسطلانى **أولاً:** ليطمئن قـارئه إلى أن ما قالتـه الكلمات الإحدى عشـر تقوله نصوص «قـسطلانية» أخرى. **ثانياً:** - وبالتالى - لتأكيد أن القسطلانى (ورغم انصرام تسعة قرون وقرابه ربع قرن على تدوين مصحف عثمان الأموى) كـان يقول بـ «التمييز» خصوصاً وأن الكلمات الإحـدى عشـر - كما نرى - خلت من «صـراحة النص» و «صـراحة الدلالة» على ذلك «التمييز» وبالأخص لوجـود نصوص «قسطلانية» أخرى تقطع بـ «بمشروعيه كتابة القران» وأن تـدوينه (القرآن) بالكتابة فى صحف ثم فى «مصحف») هو «فرض كـفاية وهى الطريقة (التى أرشـدنا الله اليها) لتـخليد كتـابه العزيز » وأن «المصحف العثمانى» هو «الميزان» و «المعيار» و «الأصل» لـ «شرعية القراءة (للقرآن)» إلخ وهى نصوص - كما نرى - كان يتحـتم على الشيخ نقلها وتحليلها وإثبات أنها (وعلى عكس ظاهرها النافى لـ «التمييز») تقول بـ «التمييز».

ولكن الشيخ خليل - كما هو ظاهر - لم يجد ما يضطره إلى إلزام نفسه بأصول البحث العلمى بل وعلى عكس المنتظـر منه كباحث يتفاخـر بـ «ديدنه» فى «التوثيق

المبالغ فـيه» - كما قال - «كـيما نسد طريـق ونسك المنفذ ونغلق الدرب على أى مراء سقـيم أو لجاج عنيد أو لجاجـة شكسة» - [٧٦]-. للأسف لـم يكتف بـنقل الكلمات الإحـدى عشر لكنه - وبجـرأة - خيّلها لقارئه على أنها «عـبارات (!!!) صريـحة النص والدلالة مـعاً على ذلك التـميـيز» وذلك - فى تقـديرى - بقـصد تضبيـب أو تغييب حقيـقة أن كلمات القسطـلانى (سواء فى حدود معانـيها أو فى حدود سياقها) تصف «بصـريح النص» دقة وأمانة عملية «نقل» القرآن/ الوحى (من جبريل إلى الرسول إلى الصحابة إلى التـابعين إلينا). وذلك - فى تقديرى - بقصد إبعاد عقل قارئه عن مجرد الاقتراب من حـقيقة الفارق الجوهرى بين عملية «النقل» للقـرآن / الوحى وبين عمليـة «فعـل» هذا القرآن / الوحى فى عـقل أو فى قلب المتلقى.

ولأن الشيخ خليل - كمـا مر بنا - لم يكتف بما نسبه للقـسطلانى لتوثيق قوله بـ «التميـيز بين القرآن المقروء/ المتلو = المحفـوظ فى الصدور وبين القرآن المدون (فى مصحف) فى عهد عثمان الأموى» لكنه لتأكيـد هذا «التميز» وتثبيته فى عقول قرائه «كـأمر مـقرر التـفت إليه البـحاث القـدامى وسطروه فى مـؤلفاتهم» نقل مـا نقله السيوطى» أن مـحمد بن سيرين سـأل عبيدة عن آية من القـرآن فقال له: اتق الله وقل سداداً ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن» فقبل أن نقترب بعقولنا من حقيقة هذا الفـارق الجوهرى. أجـد من المهم التـوقف قليـلاً لتأمل مـا نقله الشـيخ عن السيوطى فى ضوء بعض ما قاله السيوطى وسكت الشيخ عن نقله.

فـى كتابه «التحبير فى علم التفـسير» قال السيوطى «القرآن (. .) هو فى اللغة : الجمع (. . .) تقول: قرأت الـشىء قرآناً إذا جمعته وضمـمت بعضه إلى بعض .

(٧٦) خليل «النص المؤسس ومجتمعه» -جـ ١ ص ٤٢.

وقال أبو عبيدة: وسمى القرآن لأنه يجمع السور ويضمها» - [٧٧]-. وفى كتابه «الإتقان فى علوم القرآن» نقل عن الحارث المحاسبى أن «كتابة القرآن ليست بمحدثة فإنه ﷺ كان يأمر بكتابته. لكنه كان مفرقاً فى الرقاع والأكتاف والعُسب. فإنما أمر الصديق (أبو بكر) بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعاً» و «جمعها وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء» - [٧٨]-. وبعد حديثه عن جمع أبى بكر وتدوين عثمان للقران فى المصحف . قال عن ترتيب الآيات إن «الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات (فى سورها) توقيفى لا شبهة فى ذلك» ونقل اختلاف العلماء حول ترتيب السور وهل هو توفيقى (اجتهادى) أم توقيفى (بأمر رسول الله)؟ وانتهى إلى أن «الذى ينشرح له الصدر ما ذهب إليه البيهقى وهو أن جميع السور ترتيبها توقيفى (أى بأمر الرسول) إلا براءة والأنفال» - [٧٩]-. ولم يكتف السيوطى بتسطير هذا الرأى فى كتابيه «التحبير» و «الإتقان» لكنه أفرد له كتاباً كاملاً سماه «تناسق الدرر فى تناسب السور» (نشر بعنوان «أسرار ترتيب القرآن» - دار الفضيلة - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٢م) وإلى جانب ما سبق وفى تناوله لـ «القراءات» (كعلم من علوم القرآن) نبه السيوطى قارئه إلى قول الزركشى «القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان. فالقرآن هو الوحى المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز والقراءات اختلاف ألفاظ الوحى المذكور فى الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما (. . .) والتحقيق أنها (القراءات السبع) متواترة عن الأئمة

---

(٧٧) السيوطى - «التحبير فى علم التفسير» - تحقيق د. فتحى عبد القادر فريد - دار المنار - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩ - ص ٣٩.

(٧٨) السيوطى - «الإتقان فى علوم القرآن» - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار التراث - القاهرة - بدون تاريخ - جـ ١ - ص ١٦٨.

(٧٩) نفس المصدر - جـ ١ - ص ١٧٢ - ١٧٩ و «التحبير فى علم التفسير» - ص ٣٧١ / ١٧٣.

السبعة أما تواترها عن النبى ﷺ ففيه نظر» وعلق السيوطى على ما نبه إليه بقوله «قلت: فى ذلك (أى فيما قاله الزركشى) نظر» وذهب السيوطى إلى أنه «قد نص على تواتر ذلك كله أئمة الأصول (. .) وهو الصواب لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ (القرآنى) ثبت تواتر هيئة أدائه (قراءته). لأن اللفظ لا يقوم إلا به. ولا يصح إلا بوجوده» _ (٨٠)_.

وما نقلناه - فى حدود فهمنا - يعنى أن السيوطى لم يكن - فقط - مع كتابة القرآن فى مصحف. أو حتى مع الرأى القائل بأن ترتيب الآيات فى سورها بل وترتيب السور فى المصحف كان بتوقيف من رسول الله نفسه. وإنما - أيضاً - كان مع نفى التمييز بين «القرآن» و «قراءاته» إلى جانب هذا. إذا علمنا أن «القرآن» (سواء عند السيوطى أو الزركشى) هو الآيات والسور المجموعة - أى المدونة والمكتوبة - فى المصحف . وأن «القراءات» هى التلقى (سواء بـ «التواتر» عند السيوطى. أو بـ «الآحاد» عند الزركشى) لنفس آيات وسور المصحف بالمشافهة عن رسول الله. فالذى كنا - كقراء - ننتظره من الشيخ خليل (كباحث - كما قيل - علمى وموضوعى) أن ينقل رأى السيوطى الثابت - فعلاً - فى كتابه وأن يحدد لنا - كقراء له - موقفه هو (كباحث) من قضية «القرآن» و «القراءات» فى ضوء قوله بـ «التمييز بين القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون (المكتوب فى مصحف) فى عهد عثمان الأموى» وهل «القرآن المقروء / المتلو» - عند خليل - يمكننا فهمه على أنه «القراءة» أو «القراءات» - عند السيوطى والزركشى - خصوصاً وأن المشترك بين «المقروء/ المتلو» و «القراءات» هو «المشافهة»

(٨٠) «الإتقان» - جـ ١ - ص ٢٢٢/ ٢٢٣.

وليس «التدوين»؟ أم أن «القرآن المقـروء/ المتلو» - عند خليل - يختلف عن ويغاير «القراءات» - عند السيوطى والزركشى -؟.

للحقيقة . ورغم أن الشيخ خليل لم يحدد بدقة حقيقة موقفه من قضية «القرآن» و «القراءات» إلا أن الثابت أنه فى قوله بـ «التمـييز» وصف «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى الصدور» بـ «الصورة الصوتيـة» ولتأكيد انطباق الوصف على الموصوف نقل ما أسمـاه بـ «اللوحة الفنية الرائعة» التى - كمـا قال - رسمها د. محـمد عبد العزيز مرزوق فى قوله «أمـا الصورة الصوتية فتتجلى فى تلقى القـرآن بالمشافهة من صاحب الوحى .إذ كان النبى يقرأ ما ينزل عليه والصحابة حوله يسمعون بآذانهم ما يقرؤه النبى فيعـرفون عن طريق السماع حقيقة الـنظم القرآنى ويقفون على أسلوب أدائه. وينبغى أن نذكـر أن هذا الضرب من التلقى لم يقع مـرة واحدة بل تكررت القـراءة وتكرر التـلقى عن النبى» وأحـالنا الشـيـخ خليل إلى كـتـاب د. مـرزوق («المصحف الشريف. . دراسة تاريخية وفنية» - ص ١٢) - [٨١]-.

نعم بالرجوع إلى هذا الكتاب (المرجع) وجدنا أن الشـيخ خليل - بقصد وتعمد - تجاهل ما كتبه د. مرزوق (قبل النص المستشهد به) «لقد حرص النبى منذ اللحظة الأولى (لنزول الوحى) على حفظ هذا الوحى واستظهاره . كما حرص فى الوقت نفســه على تدوينه فور نزوله. وكـان هذا التدوين يتم تحت إشرافـه ورقابته. كـما حرص أيضاً - صلوات الله عليه - على أن يحـفّظه لأتباعه. وهكذا منذ اللحظات الأولى لنزول الوحى على النبى أصبح للقرآن صـورتان واضحتـان صورة صـوتية وصورة مكتوبة (خطية). أما الصورة الصوتية فتتجلى فى . . .إلخ» إلى أن يقول د. مرزوق «ولم تكن اللغة العـربية الفصحى التى نزل بها القرآن الكريم قـد تهيأت لها

(٨١) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - جـ ٢ - ص ٣٦٩.

السيطرة اللغوية حينئذ. بل كانت متعـددة اللهجات نظراً لاتساع أرجاء شبه الجزيرة العربية واخـتلاف البيئـات فيها الأمر الذى جـعل هذه الألسن متباينة بعـضها عن بعض فى النطق. وفى التـعبير بأصـواتها. ولما كان من العـسير على الصـحابة أن يحفظوا هـذا القرآن بغيـر اللهجـة التى يتكلمون بهـا. فقد أجـار لهم النبى تلاوته باللجهات التى درجـوا عليها. **وأقرأهم (النبى) بهذه اللهجـات. أو بعبارة أخرى بهذه القراءات وفقاً لما تستطيعه ألستهم (. . .) هذه هى الصورة الصوتية للقرآن»** - [٨٢]- . عن «الصورة المكتوبة» قال د. مرزوق «إن التدوين والكتابة لم تكن من الأمور الـشائعة بـين العرب فى ذلك العـصر فـقد كانـت الأمية طاغـية عليـهم. والكاتبون فـيهم قلة ملحوظة. ولكن (رغم هذا) حرص النبي على حـفظ كلمات الله قد دفعه إلى العـمل على تدوينها فور نزولها. فاتخذ كتبـة يكتبون آيات القرآن أولاً بأول. ويلازمون النبى حـيثما ذهب وأنى أقـام. لكى يؤدوا هذا العمل الذى تفرغوا له. لا يشـغلهم عنه شاغل. وقد تمت هذه الكتابـة بيد كُتّاب من قريش فى مكة. وكُتّاب من الأنصار فى المـدينة. ولم يكن فى رسم الحروف فروق واضـحة كما كان الحـال فى القراءة الشفوية (الصورة الصوتيـة) (. . .) وهكذا أصبح للقرآن الكريم مصدر جديد. فإلى جانب صدور الحفاظ التى استوعبته كانت تلك السطور التى خطتها يد الكتبة فى مكة (. . .) وفى المدينة .

نعم تجاهل الشيخ خليل لما نقلناه وسكوته عن إخـبارنا - كقراء له - بالمدون فى مرجعه عن «الصورة المكتوبة للقـرآن فى عهد النبى» يقوى شكنا فى حكاية «علمية» و «موضوعـية» الشيخ . ونعم نستطيع رؤية تجاهل الشـيخ وسكوته عن نقل ما قاله

---

(٨٢) د. محمد عبد العزيز مرزوق - «المصحف الشريف: دراسـة تاريخية وفنية» - سلسلة «قضايا إسلامية» - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٥م - ص ١٢/ ١٣.

د. مرزوق عن «الصورة المكتوبة» ورؤية احتفاء نفس الشيخ بما قاله نفس الدكتور عن «الصورة الصوتية» فى ضوء الإصرار (الخليلى) على «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون (المكتوب) فى عهد عثمان الأموى» لكن الجدير بالذكر - إلى جانب هذا - أن أهم ما فى اعتماد الشيخ لوصف د. مرزوق لـ «القراءات» (السبع) بـ «الصورة الصوتية» على أنها - أيضاً - وصف دقيق لـ «القرآن المقروء/ المتلو المحفوظ فى الصدور» أن هذا «القرآن المقروء/ المتلو المحفوظ» (إذا حذفنا الصفة واكتفينا بالموصوف) سيكون هو - تحديداً - «القراءات».

وبهذا التحديد قد نكون اقتربنا بعقولنا من إجابة جادة عن السؤالين السابقين . لكن هذا التحديد (الإجابة) يقذف بعقولنا فى منطقة مليئة بالتساؤلات الشائكة التى لا أملك الآن سوى مجرد طرح بعضها.

لماذا - فى وصفه لـ «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ» - اعتمد الشيخ خليل الوصف («الصورة الصوتية») وتعمد عدم ذكر الموصوف (القراءات).؟ هل لأن مصطلح «القراءات» عتيق وسلفى وبالتالى لا يناسب «يسارية» و «تنويرية» الشيخ . أم لأن «الصورة الصوتية» وصف جديد وتجديدى وسيغنيه عن المصطلح العتيق وبالتالى - والأهم - لن يضطر الشيخ إلى تحديد: بأى «قراءة» (صورة) من «القراءات» (الصور الصوتية) كان «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ»؟

وإذا كان «القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ» هو «القراءات» (بما أنه هو «الصورة الصوتية») بل وإذا كان السيوطى فى اختلافه مع الزركشى رفض «التمييز» بين حقيقة «القرآن» وحقيقة «القراءات» ورآهما حقيقة واحدة متواترة «لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ (القرآنى) ثبت تواتر هيئة أدائه (أى «الصورة الصوتية» لقراءته)» فلماذا لم يستبعد الشيخ خليل الإمام السيوطى ويستشهد برأى الزركشى؟ هل لجهله برأى

الزركشى. أم لحاجته إلى «عالم» و «علم» و «معاصر للقسطلانى» فكان السيوطى؟ وإذا استبعدنا احتمال الجهل ورجحنا احتمال الحاجة. فلماذا تجاهل الشيخ خليل رأى السيوطى فى الجزئية محل البحث؟ ولماذا لم ينقل هذا الرأى ويختلف معه كما فعل السيوطى نفسه مع الزركشى؟

أنا لا أعرف. والذى أعرفه - يقيناً - أن الشيخ خليل لم يكتف بحجب رأى السيوطى الرافض لـ «التمييز». لكنه - وبجرأة (وربما تحت ضغط حاجته إلى اسم السيوطى) - تعمد نقل رأى آخر للسيوطى فى جزئية أخرى هى تحديداً «أسباب النزول» للتدليل على أن السيوطى يشاركه القول بـ «التمييز».

وهى - فى تقديرى - جرأة غير متوقعة من شيخ يفترض فيه العلم بالفروق «المعلومة بالضرورة» بين «علم القراءات» (الصورة الصوتية لقراءة الآيات) وبين «علم أسباب النزول». وبالتالى يفترض فيه العلم ببديهية أن لـ «علم القراءات» أدلة ثبوت تختلف عن أو على الأقل ليست هى أدلة ثبوت «علم أسباب النزول». وأيضاً يفترض فيه العلم بأن التدليل على «القراءات» (الصورة الصوتية)بأدلة «أسباب النزول» يخرج عن المعقول لفساده.

لكن - وكما مر بنا - هذا «اللا معقول» أو التدليل الفاسد هو ما اعتمده الشيخ خليل حيث قال «حمل السيوطى إلينا خبراً غنياً بالدلالات والمعطيات وهو: أن محمد بن سيرين سأل عبيدة عن آية من القرآن. فقال له: اتق الله وقل سداداً ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن». . ورغم أن سؤال ابن سيرين - كما هو واضح - ليس عن «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ» أو عن «الصورة الصوتية» لقراءة الآية. وإنما هو - تحديداً - عن «سبب نزولها». رغم هذا قال خليل عن هذا الخبر إنه «إشارة واضحة لا تخفى على الفطن اللبيب إلى القرآن الذى حفظته

صدور الصحابة ووعته قلوبهم» ولم يكتف الشيخ بهذا لكنه قال «الذى يهمنا أن ما طلع به علينا السيوطى ترميز جلّى للقرآن المتلو المحفوظ فى حنايا صدور الأصحاب» وهذا «الترميز» دليل على أنه رغم «مضى تسعة قرون وعقد على كتابة مصحف الأموى عثمان بن عفان ومع ذلك سيطر على وجدان السيوطى القرآن المجيد (المقروء/ المتلو = المحفوظ) الذى وصفه نديده ومعاصره القسطلانى بأنه غض ومحض وخالص».

وما فعله الشيخ قد يعنى - فى عمقه الدلالى - سوء ظنه بقارئه (خصوصاً العلمانى - الليبرانى.. وبالأخص اليسارى - الماركسى) الذى - فى التقدير الخليلى - هو قارئ «استهلاكى» بجانب افتقاده للمعرفة الكافية بـ «علوم القرآن» التى تمكنه من التفريق بين «القراءات» و«أسباب النزول» وبجانب افتقاده للجرأة العقلية التى تمكنه من نقد «اللامعقول» الخليلى. فهو (= القارئ العلمانى فى التقدير الخليلى) لديه القابلية النفسية للتستر على هذا «اللا معقول».. لكن اليقينى (على الأقل بالنسبة لى كقارئ غير علمانى) أن الشيخ خليل بكل ما فعله لم يوفق فى «إزالة ما يحيكه فى قلبى» قوله «بضرورة التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون (المكتوب فى مصحف) فى عهد عثمان الأموى». بل ورغم كل ما ساقه من أدلة (تناولنا أهمها). ورغم قذائفه البلاغية التى قصف بها عقولنا لإقناعنا - كقراء - بأن «القرآن المقروء أو المتلو أو المحفوظ فى الصدور غض طرى يتفجر نضارة وبكارة. أبوابه مفتوحة ومداخله ميسرة ومنافذه واسعة ومآتيه سهلة ومفاتيحه طيعة. أما القرآن المدون أو المكتوب (فى المصحف) فتغلفه القداسة وتعلوه المهابة وهو محفود محشود ومحروس مخفور تحوطه أسيجة منيعة وأسوار عالية يقف عليها حجاب وسدنه ومرازبة يحولون بين أى إنسان والاقتراب منه..

إلخ» رغم هذا لم يُولّد الشيخ فى عقولنا «قناعة كاملة (أو حتى ناقصة)» بما وصفه بـ «هذه الحقيقـة البالغة الخطر» «أن القرآن المجيد بدأ شفاهيـاً وحفظ فى الصدور مدة طويلة إبانها اتسم بالطزاجة والعطاء والبكورة والتفـتح حتى زمل (أسرع) عثمان بن عفان وسيجه وأغلق عليه بين دفتين. وتحول (بسبب هذا الفعل العثمانى - الأموى) من القرآن إلى المصحف» و«أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهى) ومحاولة تسييجه (تدوينه فى كتاب - مصحف) ضررها أضعاف نفعها».

وبدون مبالغـة أستطيع القول بأن الشيـخ خليل - بكل ما كتبه حتَّم (بـالتشديد) على عقولنا الشك فى حقيقية هذه «الحقيقة».

أولاً: لأننا لو ذهبنا مع هذا الشيخ إلى ما وصفه بـ «الحقيقة» التى تقول بـ «كتابة القرآن فى مصحف فى عهد محمـد وبتوجيهه وإشرافه». وإذا جاز لنا الذهاب مع نفس الشيخ إلى ما وصفه أيضاً بـ «الحقيـقة» التى تقول بأن محمداً «لم يأمر بتدوين القرآن فى مصـحف» بل «ولم ير فى حياته مصـحفاً» وأن «القرآن (كمـا نقل الشيخ عن السيوطى) كتب كله فى عهد رسول الله ولكنه لم يجمع فى موضع (مصحف) واحد». فلابد من مد الخط إلى منتـهاه بتحميل محمد بن عبـد الله مسئولية هذا «الضرر» سواء بـ «تسييجه» للقـرآن فى مصحف - إذا قلنا بـ «الحقيقة» الأولى - أو بتمهيده لـ «التسييج» بكتابته لما كـان يوحى إليه فور نزوله - إذا قلنا بـ «الحقيقة» الثانية - وما فـعله محـمد بن عـبد الله لا يعنى سـوى أنه كان يقـصد إلحـاق «الضرر» بالقرآن. أو أنه كان يجهل «هذه الحقيقة البالغة الخطر» التى تقول بـ «أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهى) ومـحاولة تسييجه (تدوينه - كتابته) ضـررها أضعاف نفعها».

وفى المقابل لا يعنى اكتشـاف خليل عبد الكريم لما وصفه بـ «الحقيـقة البالغة الخطر» وكشفه لها ودفـاعه عنها سوى أن خليل عبد الكريم كان أعلم من مـحمد بن عبد الله بطبيعة القرآن. أو أنه كـان أحرص منه على القرآن. أو أنه حاول رفع «الضرر»

الذى (سواء بقصد أو بجهل) ألحقه محمد بن عبد الله بالقرآن «النص المفتوح (الشفاهى)» الذى «سيّجه» أو مهد لـ «تسييجه» فى مصحف. .

ثانياً: قال خليل عن «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى الصدور» إنه «لا يباين القرآن المجيد الذى تم تدوينه إبان حكم الأموى عثمان بن عفان فى مصحف واحد» وتبرأ مِمَّن يفهم تمييزه «بين القرآن المقروء/ المتلو (الصورة الصوتية) وبين القرآن المدون/ المكتوب (الصورة الخطية)» على «أنهما قرآنان». وقطع بـ «أنهما قرآن واحد مجيد بيد أن النظرة لأحدهما تفاصل النظرة للآخر - (٨٣)- ورغم مباينة هذه الأقوال «الخليلية» لما قاله الشيخ نفسه فى كتابه «دولة يثرب» - وتناولناه فى الفصل السابق - عن «المصحف المحمدى» و«مصاحف الصحابة و«المصحف العثمانى» وهى مباينة - فى تقديرى - تجعل القارئ (العاقل) يتشكك كثيراً فى جدية الأقوال «الخليلية» سواء المُثبتة لـ «التباين» (فى دولة يثرب») أو النافية لهذا «التباين» (فى كتابه «النص المؤسس ومجتمعه»). وأيضاً هى مباينة - فى تقديرى - كانت توجب على الشيخ خليل - إن كان فعلاً (كما قيل) «يبحث عن الحقيقة». أو حتى يتعامل مع قارئه (اليسارى - العلمانى. . إلخ) كقارئ عاقل - أن يراجع تناقضاته فى مسألة «جمع القرآن فى مصحف» ويحدد بدقة هل هذا «الجمع» (التدوين - الكتابة) تم فى عهد محمد «وبتوجيهه وإشرافه». أم تم فى عهد عثمان «وبتوجيهه وإشرافه»؟ بجانب هذا. إذا كان «الجمع» (التدوين - الكتابة) «ضرره أكثر من نفعه» لتعارضه مع حقيقة القرآن «كنص مفتوح (شفاهى)». وإذا كان الشيخ قطع بأن «القرآن المقروء / المتلو لا يباين القرآن المدون / المكتوب» وبأنهما (سواء فى «صورته الصوتية» أو فى «صورته الخطية») «قرآن واحد» ولم يكتف بهذا لكنه أضاف «بيد أن النظرة لأحدهما تفاصل النظرة للآخر» ليؤكد أن إثباته لتطابق الصورتين «الصوتية»

---

(٨٣) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - جـ ١ - ص ٢١/ ٢٥/ ٤٠.

و«الخطية» لا ينفى قوله بـ «المفاصلة» و«التميـيز». وهو ما يعنى - فى حدود فهمنا - أنه ليكون النص القرآنى «غـضاً طرياً يتفجـر نضارة وبكارة» ولتكون «أبوابه مفـتوحة ومداخله ميسـرة ومنافذه واسعة ومآتيه سهلـة ومفاتيحه طيعة» يشـترط الحفاظ على «شفاهيتـه» بتلقيه فى «صورته الصوتية» عن طريق «الأذن» (سـماعه من حافظ). أو عن طريق «الفم» (تلاوته من الذاكـرة). أما تلقـيه عن طريق «العيـن» فى «صورته الخطيـة من «المصحف» الذى «تغلفـه القداسـة وتعلوه المهابة» و«المحـفود المحـشود والمحروس المخفور.. إلخ» فهو تلقى «إستاتيكى» و«ضار» لأنه لا «يتسم (مثل التلقى الشفاهى) بالحركة والديناميكية» - (٨٤)-.

إذا كان ذلك كذلك. فنحن لن نشغل أنفسنا - الآن - برؤية انحيار الشيخ خليل إلى «القرآن المقروء/ المتلو» (الصورة الصوتيـة) فى ضوء قول الشيخ نفسه إن «ترتيل (تلاوة) القرآن أو تجويده ترتـيلاً صحيحـاً وتجويداً سليماً لا يستطـيعه إلا من تعلم القواعد على أيدى علماء متخصصين(...) أما الذى يغامر بترتيل القرآن أو تجويده دون أن يتلقى علوم القـراءات (الصورة الصـوتية) على أساتـذة متخـصصـين فإنه يعرض نفـسه للإخـفاق الذريع» - (٨٥)-. وذلك حتى لا يـعدنا ترحـيب الشيخ بوجود طبـقة من القـراء أو كوكبـة من السدنة وطائفة من المـرازبة ومجمـوعة من الحـجّاب تحلقت حـول القـرآن المقـروء/ المتلو يمنعـون الاقـتـراب منه إلا بإذنهم ويحظرون تلاوته إلا إذا مُهر بخاتمهم ويحجـرون ترتيله إلا على من حاز صفات أو مؤهلات أو إمكانيات ينفردون هم بتحديدها-(٨٦) -. حتى لا يعدنا هذا الترحيب الخليلى عن رصد توقف الشـيخ عن بذل الجهد العقـلى والعلمى المطلوب للإجابة عن:

---

(٨٤) نفس المصدر - جـ ١ ص ٢٥.

(٨٥) خليل - «نحو فكر إسلامى جديد» - مرجع سابق - جـ ٢ - ص ٢٥٩.

(٨٦) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - جـ ٢ - ص ٣٦٧.

هل «الشفاهية» شرط لـ «تفجر نضارة وبكارة وطزاجة» القرآن ولـ «انفتاح أبواب ويسر مداخل وتوسع منافذ وسهولة مآتى» النص القرآنى؟ وهل تحقق «تفجر» و«انفتاح» و«يسر» و«سهولة» و«ديناميكية» النص القرآنى مشروط بـ يشفاهية» التلقى؟

وهذا السؤال يحيلنا إلى ما قاله خليل عبد الكريم عن «الصحابة كبارهم وصغارهم(. . .) هؤلاء عرب فيهم نسبة كبيرة من البداوة وقضوا معظم حياتهم فى مجتمع تحكمه أعراف قبيلة نصف متبدية. وأنه من المستحيل عليهم أن يتخلصوا من آثارها عليهم إبان عقدين من الزمان» ورغم أن «الذى لا يشك فيه أحد أن محمداً أدى الأمانة وحاول أقصى ما يحاوله داعية أن يخرج تابعيه من إطار تلك التقاليد» فـ «إن التقاليد البدوية التى عاشها (أبو بكر مثلاً) معظم حياته تغلبت على القشرة الإسلامية الهشة التى اكتسبها»- [(٨٧)] -. وما قاله خليل يثير فى عقولنا البسيطة تساؤلاً أبسط عن فعل «التلقى الشفاهى» لـ «القرآن المقروء/ المتلو» فى حياة «الصحابة كبارهم وصغارهم». ولماذا لم «يفتح أبوابه وييسر مداخله ويوسع منافذه ويسهل مآتيه» لـ «يتفجر نضارة وبكارة وطزاجة وديناميكية» فى قلوبهم وعقولهم؟ هل المانع من الفعل يكمن فى كيفية «التلقى». أم فى «المُتَلقَى» (القرآن). أم فى «المُتَلقِى» (الصحابة)؟ والسؤال برىء وكان فعلاً يحتاج إلى إجابة. لأن وصف الشيخ خليل لعقيدة «كبار الصحابة» [أبو بكر وعمر وأبو عبيدة وعثمان وخالد بن الوليد. . إلخ - [(٨٨)] -] بـ «القشرة الإسلامية الهشة» نعم - وفى المقابل - يكاد يلقى بعقيدة «صغار الصحابة» فى مربع مظلم يخلو من هذه «القشرة الهشة». إلا أنه - فى تقديرى - كان يوجب على الشيخ «التنقيب والتنقير والبحث» لتعريفنا - كقراء له -

---

(٨٧) خليل - «دولة يثرب » - ص ٨٦/ ١٤٢.

(٨٨) نفس المصدر - ص ٨٦.

بحقيقة «تلقى» من حددهم بـ «الصحابة كبارهم وصغارهم» لـ «القرآن». وهل هذا «التلقى الشفاهى» كان لــ «الصورة الصوتية» فقط [أى اكتفى فـيه هؤلاء الصحابة بـ «تلقى» كلمات «القرآن» كمجرد «أصـوات» أو حتى كـ «نظم» - كما يقول خليل - «لغته عالية مرموزة مليئة بالـكنايات والمجاز والاستعارات والمضمرات والشفرات.. إلخ» - (٨٩)-] أم اخترقوا بعقولهم «الصوت الشفاهى» أو «الصورة الصوتية» (بعد ضبط أدائهـا الصوتى) وتعاملوا مع «المعنى» فى كلمات وآيـات وسور «القرآن» [أى كنص يحمل رسالة]؟ والإجـابة عن هذا التساؤل - فى تقديرى - كـانت ستوجب على الشيخ تحـديد طبيعـة العلاقة بين «القـشرة الإسلامـية الهشة» التـى اكتسبـها «الصحابة» وبين «تـلقيهم الشفاهى» لـ «القـرآن». وبالتالى كانت ستـقوده إلى تحديد المانع الذى تساءلنا عنه.

هذا إذا رأينا قول الشيخ خليل بـ «التمييز» فى ضوء تصريحه بـ «هشاشة» إسلام «الصحابة». أما إذا اكتفينا برؤية قوله بـ «التـمييز بين القرآن المقروء/ المتلو (الشفاهى) وبين القرآن المدون/ المكتـوب (الخطى)» فى ضوء نفيه لوجود «تبـاين» بين «الصورة الصوتيـة» و «والصورة الخطيـة» وأنهما - كـما قال - «قـرآن واحد». فـهذه الرؤية ستغرق عقولنا بتساؤلات أخـرى. لأننا إذا فهمنا نفى الشيخ لوجود «تباين» على أنه - فى المقـابل - تأكيـد لوجـود «تطابق». وهو ما يعـنى أن «القرآن المقـروء/ المتلو (بصورته الصوتيـة)» هو (بكل سوره وآياته وكلماته وحروفـه) نفس «القرآن المدون/ المكتوب (بصورته الخطية فى المصحف العثمـانى)» فقول هذا الشيخ بـ «التمييز» [أى بأن تطابق «المتلو» (المنطوق) لـ «المدون» (المكتوب) لا ينفى أن «النظرة للمتلو تفاصل النظرة للمدون»] يصعب قـبوله على أنه «حقيقـة بالغة الخطر» أو حتى على أنه رأى جاد بدون تحديد موقفه من:

---

(٨٩) خليل - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامى» - ص ٢٩.

هل «التلقى الشفاهى» الأول لـ «القرآن» [من الرسول إلى صحابته ومعاصريه فى مدينتى مكة والمدينة فى الثلث الأول من القرن الميلادى السابع] يعنى تأبيد «شفاهية التلقى» فى كل مكان آخر وفى كل زمان قادم؟ أم أن «الشفاهية» كانت وسيلة لنقل وتلقى القرآن فى مجتمع تسوده الأمية. وبالتالى - حسب الحقائق الثابتة - لم يجد الرسول نفسه (سواء فى محتوى أو فى بنية النص القرآنى) ما يمنعه من التوسل أيضاً بكتابة الآيات والسور فى نفس زمان ومكان نقله «الشفاهى» لها؟

وإذا كان الشيخ خليل - وبإصرار - يلح على تثبيت «أن القرآن المقروء/ والمتلو والمحفوظ فى صدور أول من تلقاه (شفاهة) من سيد ولد آدم (محمد) وهم صحابته اتسم بالحركة والديناميكية (وبالطزاجة والبكارة والنضارة) لأنه ارتبط بحياتهم ومشاغل معاشهم ودنياهم.. إلخ» - [٩٠] - فهل هؤلاء الصحابة كانوا مجموعة موحدة يتطابق ويتماثل أفرادها وبالتالى يجوز - علمياً وموضوعياً - تعميم سمات «الحركة والديناميكية والطزاجة.. إلخ» على «تلقى» كل الصحابة لـ «القرآن»؟ أم كانوا أفراداً «من بيئات مختلفة وأصول متباينة وذوى ثقافات متعددة» وبالتالى لا يجوز - علمياً وموضوعياً - تعميم هذه السمات على «تلقى» كل الصحابة للقرآن؟ وإذا خرجنا من عصر الصحابة إلى عصور الذين افتقدوا شرط «مشاهدة التنزيل» الذى «ارتبط بحياة ومشاغل معاش ودنيا» غيرهم. فهل كل «تلقى شفاهى» لاحق (أى من عصر التابعين حتى آخر الزمان) لابد وأن يتسم - أيضاً - بـ «الحركة والديناميكية والطزاجة.. إلخ» فقط لمجرد «شفاهيته»؟

للحقيقة أنا أشهد بأن الشيخ خليل فى كتابه «شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة» قطع بـ «أنه من التبسيط المخل والخفة البعيدة عن الموضوعية والعلمية بل

(٩٠) «النص المؤسس ومجتمعه» - جـ ١ - ص ٢٥.

والتاريخية النظر إلى الصحابة باعتبار أنهم عصبة موحدة يتطابق ويتماثل أفرادها» -[٩١]-. نعم أقر الشيخ فى كتابه هذا بهذه الحقيقة كمقدمة وجدها ضرورية لتمرير حديثه الغريب عن «مفردات خطة الطاعة» (طاعة الصحابة للرسول) التى - كما قال - «رسمها محمد ونفذها بمهارة فائقة» -[٩٢]- [وهذا حديث يحتاج إلى حديث ليس هنا مكانه].. ونعم هذه «الطاعة» - فى كتابات أخرى للشيخ - لم تكن صادقة. وإنما كانت «قشرية» و«هشة» مثل «إسلام» هؤلاء الصحابة [راجع الفصل السابق من هذه الدراسة]. لكن الجدير بالذكر - الآن - أن الشيخ خليل فى كتابه «النص المؤسس ومجتمعه» اعتمد «التبسيط المخل والخفة البعيدة عن الموضوعية والعلمية بل والتاريخية» وتعمد عدم طرح هذه الأسئلة.

أولاً: حتى لا يضطر إلى تناول مدى تأثير «اختلاف بيئات وتباين أصول وتعدد ثقافات» الصحابة فى مستوى وعمق «تلقيهم» لـ «القرآن». فيضطر إلى نفى واحديته والاقرار بتفاوت مستويات «التلقى».

ثانياً: حتى يضمن حصر قضيته فى شكلها أى فى كيفية «التلقى» (شفاهية - كتابية) .

ثالثاً: حتى يتمكن من تخييل «الشفاهية» كأصل وحيد اعتمده رسول الله. و«الكتابية» كانحراف أو كخطأ أو كخطيئة اقترفها عثمان (كأموى) فى حق القرآن بتحويله من «قرآن مقروء/ متلو (شفاهى) إلى قرآن مدون/ مكتوب (فى مصحف).

(٩١) خليل - «شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة» - السفر الأول «محمد والصحابة» - دار سينا - القاهرة ومؤسسة الانتشار العربى - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٩٨م - ص ١٦.

(٩٢) نفس المصدر - السفر الأول - ص ٢٢٧.

هنا: ولأن المشكلة - كما قلنا ونقول - ليست فى المسألة المبحوثة. وإنما هى تحديداً فى الباحث (خليل عبد الكريم) الذى - بوعى أو بدون وعى أو ربما تحت ضغط موقفه الأيديولوجى - وقف بيقينية لا تحتمل الشك مع «الكتابية» ضد «الشفاهية» بقوله القاطع «إن كتابة القرآن فى مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحققه وتعينه وتشيئه على أرض الواقع» وأنه كان «بتوجيه محمد وإشرافه». وهذا للإيحاء بعدم تطابق القرآن المجموع والمدون فى «المصحف العثمانى» مع القرآن المجموع والمدون فى «المصحف المحمدى». وفى ذات الوقت - وبدون أن يراجع ويتراجع عن هذا «الرأى» الذى وصفه بـ «الحقيقة» - وقف وبذات اليقينية التى أيضاً لا تحتمل الشك مع «الشفاهية» ضد «الكتابية» بقوله القاطع «إن محمداً لم يأمر بكتابة القرآن فى مصحف» بل «ولم ير مصحفاً فى حياته». وهذا ليقول الشيخ بـ «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو (الشفاهى)» فى حياة محمد وبين «القرآن المدون/ المكتوب» فى عهد عثمان.

ولأن ذلك كذلك فحتى يكشف لنا دراويش الشيخ خليل عن سر تناقض شيخهم. وهل هذا السر يكمن فى أيديولوجية شيخهم غير البريئة. أم يكمن فى «تقدم العمر» بشيخهم كما تطاول هو على الأستاذ خالد محمد خالد -[٩٣]-؟ لا أملك الآن سوى الاكتفاء بما سبق، والانتقال إلى البحث عن موقف خليل عبد الكريم من القرآن ذاته. أو من «المصحف المحمدى».

* * * *

(٩٣) راجع تفاصيل هذا التطاول فى دراستنا «خليل عبد الكريم.. باحث فذ أم شاهد زور؟» المنشورة فى الكتاب.

(٥)
عن
المصحف «المحمدى»

بدون مقدمات بلاغية. ولأن الشيخ خليل عبد الكريم حرضنا - كقراء له - على «فقه ما بين السطور والتعرف على المسكوت عنه» كمدخل وحيد لـ «استيعاب» موقفه المعلن من القرآن (= المصحف المحمدى) فأنا - قبل البدء - أرجو من القارئ أن يتحلى ببعض الصبر وبكل العقل وهو يدخل معى إلى ما سطره الشيخ خليل وأعلنه فى كتاباته عن القرآن. وذلك لتتعرف - بشكل مباشر وبدون وسيط - على موقفه كما أراد هو تعريفه لنا (أى «المسكوت عنه» كمكمل لـ «المسطور»).

ونبدأ - للأهمية - ببعض ما كتبه فى مقدمته التحليلية التى نشرها مع الطبعة الرابعة لكتاب د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصى فى القرآن الكريم».

ففى هذه المقدمة قال الشيخ خليل إن د. خلف الله «أورد الآيات ٢١ وما بعدها من سورة الكهف وهى الأجزاء القصصية الخاصة بأصحاب الكهف للدلالة على أن القصة التاريخية فى القرآن قصة أدبية تصور الأحداث كما يعتقدها المخاطبون (. . .) ويكرر خلف الله ما كرره من قبل من أن آراء اليهود كانت المقياس الذى به يقيسون صدق النبى عليه السلام فلو نزل القرآن بغيرها أى بما يخالف المقياس المذكور لكذّبوا النبى ولما آمنوا به أو بالقرآن الذى جاء به» ويعلق خليل على هذا الرأى بقوله **«والحق أن فى النفس أشياء من هذا التفسير الذى يتبناه خلف الله»** ويتساءل «هل آمن اليهود برسولية محمد وصدّقوه واتبعوه بعد أن جاء القرآن (صورة لما يعرفه أهل الكتاب)؟» ويقول «من نوافل الكلام أن نقول إن الجواب معروف» ويمضى خليل «أليس لهذا القول (الخلفاوى) دلالته الصريحة أن معلومات

أو معارف أهل الكتاب وحصراً وتحديداً اليـهود حاكم على القرآن. وبعبارة أوضح أن القرآن رضخ لمقياس اليـهود حتى تثبت نبوّة محمد ورسولـيته(. . .) هل ما قاله البعض من القدامى ووافقه خلف الله يتفق مع رأى القرآن فى اليهود؟ وكيف يلائم ما جاء فى القرآن إن بشأن عدة الفتية أو مدة مكثهم بالكهف تصوير معارف اليهود وقد رماهم القرآن بكل خسـيسة ودفعهم بكل نقيصة. وأوعـر من هذا جميعه أن تكون المطابقة لهـذه المعارف هى مقيـاس صدق محمد وأنه رسـول يوحى إليه من السماء؟» وينهى خليل مـوقفه من رأى د. خلف الله بقوله **«إن المنطق والعـقل لا يقبلان ذلك ويرفضانه»**- (٩٤) -.

هذا مـا قاله الشيخ خليل فى صـفحـات ٤٠٨/ ٤٠٩/ ٤١٠ لكنه بعـد أربع صفـحات فقط انقلب على نفـسه بقوله عن حكاية عـاد وهود «هى من الفولكلور العـربى القـديم (. . .) وتلحق بهـا قصـة صـالح وثمود والنـاقة المدهشـة (. . .) وسدوم(. . .) وكـذلك قصة أهل الكـهف (. . .) وكذا قصـة ذى القرنين (. . .) فكل هذا من قصص الفولكـلور الشعبى الذى كان يتناقله عرب الجـزيرة أو اليهود وكان معروفاً ومحفوظاً ويردده الجميع. فكيف يعتبره خلف الله تاريخاً؟ (. . .) أما الأوعر من ذلك فـإنه (د. خلف الله) يعتبـر حكاية موسى وفرعـون وخروج بنى إسرائيل من مصر (. . .) وتحدى موسى للسـحرة وانقلاب العصا إلى حية . . إلخ (. . .) نقول إنه (د. خلف الله) يعتبر كل هذه الحكايات تاريخاً مع أنه لا يوجد فى العالم بلد حرص على تدوين تاريخه كتابة كمصر. وليس فى التاريخ المصرى شىء منها. ومع ذلك عدّها المؤلف قصصاً تاريخـياً» وبعد هذا يتساءل خليل «هل يمكن للقصص التى أوردنا أمثلة منها أن تنضوى تحت صفة التاريخية؟» ويجيب **«بقدر ما أخفق المؤلف (د. خلف الله) فى إضفاء صفة التـاريخية على هذه القصص بقدر**

(٩٤) خليل - «المقدمة التحليلية» - ص ٤٠٨ / ٤٠٩/ ٤١٠.

ما خالفه التوفيق فى القول بأنها حقيقية بحسب اعتقاد المخاطبين بالقرآن المعاصرين لمحمد»- [٩٥]-.

للمرة الثانية. هذا ما قاله الشيخ خليل في صفحة ٤١٥/ ٤١٦ لكنه - وكعادته - ينقلب على نفسه ويقول «يفتخر المؤلف (د. خلف الله) أنه يجرى على سنن السلف (فى دراسة «مصادر القصص القرآنى»). وهو (خلف الله) لا يعترف بذلك فحسب (بل) ويقارن بين ما قرره العلماء الأجلاء: أن من عناصر الدين الإسلامى ما يؤوب إلى عصر ما قبل الإسلام (. . .) وبين ما يذهب إليه هو اتباعاً لسلفه الصالح: أن القرآن فى قصصه وافق أو بمعنى أكثر دقة تبع ما كان شائعاً فى تلك البيئة عن الشخصيات والأحداث والمواقف والأفكار والأماكن لا الأحداث التاريخية الصحيحة» وبعد إثباته لسلفية خلف الله فى هذه الجزئية قال خليل **«من حق أى مسلم غيور على دينه أن يوجه هذا السؤال إلى الباحث (خلف الله): منذ متى ينساق القرآن ويتبع تصوّرات (الجاهليين) وأفكارهم وآرائهم؟ وفيم كان كل هذا العناء؟ ولِمَ إذن بعث محمد؟** ألم يبعث لإخراج أولئك (الجاهليين) من الظلمات إلى النور؟ والظلمات تعنى بكل بساطة وفى المقام الأول: الأفكار والآراء التى كانت مسيطرة عليهم وسائدة بينهم ومعشّشة فى أدمغتهم ومقيدة لعقولهم. **فكيف وبأى منطق يسير بل يتبع - حسب عبارة المؤلف (خلف الله) - الأحداث والشخصيات والأخبار والمواقف.. إلخ. التى كانت مشهورة بينهم وشائعة فى بيئتهم وذائعة فى أوساطهم. وينقلها بنصها وفصها(. . .) إلى قصصه؟»** ويمضى خليل فيقول «ومن حق هذا السائل أن يستفهم من الباحث (خلف الله): حسب نظريتك التى طلعت بها علينا سواء أخذتها برمتها من سلفك الصالح أو نفخت فيها من إبداعك **ألا تعطى هذه النظرية سنداً قوياً لأولئك الذين يدّعون أن القرآن جاء معجوناً بماء البيئة التى انبثق فيها حاملاً لبصماتها منطبعة على وجهه قسماتها ما**

(٩٥) نفس المصدر - ص ٤١٥.

دامت قصصه جاءت مطابقة حذوك القُذّة بالقُذة لحكايا (الجاهليين) حتى بما يعدّه البعض أو الكل من الشانئين تجاوزات أو هفوات أو أخطاء».

ولا يكتفى خليل بهذا لكنه يضيف «وسؤال آخر ينتصب بقوة: أيهما أشد أثراً فى حياة المجتمعات: العقائد والعبادات والمعاملات والأحوال الشخصية أم القصص والحكايات حتى لو حملت الهداية والإرشاد والعظة والعبرة والترغيب؟ **فإذا كان القرآن غيرّ عقائد القوم وعباداتهم ومعاملاتهم وأحوالهم الشخصية تغييراً جذرياً** وخاض فى ذلك حرباً ضروساً ومعارك ضوارى. **فلماذا لم يغيّر القصص والحكايا ونقلها كما هى وكما كان يتداولها (الجاهليون)؟ وأيهما الأيسر والأسهل: تبديل العقائد والعبادات والمعاملات. أم تبديل الحكايات والقصص؟** (...) وهل من الحتم اللازم حتى يحقق القرآن هذا الهدف السامى والقصد الشريف والغرض المنيف أن يورد القصص على حسب اعتقادات الجاهليين؟» وينتهى خليل إلى أن **«فرضية إتيان القرآن بالوقائع التاريخية الصحيحة بنسبة مائة بالمائة مع كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية والتى تستهدف كل هذه الأهداف (الهداية والإرشاد والعظة.. إلخ) (...) هذه الفرضية قائمة. وما دام ذلك كذلك يسقط الافتراض الذى يتبناه المؤلف أو الباحث (خلف الله): وهو أن القرآن أورد قصصه حسب اعتقادات معاصرى محمد من المشركين أو اليهود (...) والقول بأن القرآن تبنّى أو اتّبع القصص حسب تصورات أو اعتقادات الجاهليين فيه إعلاء لشأن هؤلاء الجاهليين وتعظيم لأمرهم يخالف نظرة القرآن إليهم سواء أكانوا من المشركين من قريش أو من يهود عصر محمد»** -[٩٦]-.

وما نقلناه الآن ليس هو الرأى الأخير للشيخ خليل فى هذه المسألة. لأن الثابت أنه لم يصبر طويلاً على تبنى ما أسماه بـ «نظرة القرآن» فى مشركى قريش. لكنه -

---

(٩٦) نفسه - ص ٤٦١ / ٤٦٢ / ٤٦٣.

وبسرعة - انقلب على نفسه بتبنيه لما وصفه بـ «رأى مشركى مكة» فى القصص القرآنى. ففى نفس مقدمته التحليلية نقل خليل رأى د. خلف الله «أن القرآن ذاته لم يكن حريصاً على نفى وجود الأساطير فيه إنما حرص على نفى أن تغدو هذه الأساطير هى الدليل على كونه من (عند) محمد» وأن خلف الله «استدل على رأيه بما جاء فى القرآن فى آية ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ سورة النحل ٢٤ - لأنهم (مشركو مكة) كانوا يستبعدون صدور هذا القصص الأسطورى من عند الله. لذا وقفوا هذا الموقف (الرافض) من النبى عليه السلام ومن القرآن.. وينتهى المؤلف (د. خلف الله) إلى أنه إذا كان القرآن لا ينفى ورود الأساطير (فيه) وإنما نفى ورودها من عند محمد لا من عند الله (أى أن القرآن فى نفيه لورود القصص الأسطورى من عند محمد أثبت ورودها من عند الله) ومن جهة أخرى كان إحساس مشركى مكة إحساساً قوياً عنيفاً وعقيدتهم قوية راسخة بوجود أساطير فى القرآن. إذا كان ذلك كله فإنا - وهذا على لسان خلف الله (كما يقول خليل) - لا نتحرّج من القول بأن فى القرآن أساطير» وهنا يقول خليل «الحق أن خلف الله فى تقريره هذا بلغ قمة الجرأة الفكرية. وأننا لم نقرأ لمفكر لا فى القديم ولا فى الحديث - ينطلق من أرضية إيمانية إسلامية - هذا الرأى» وبعد وصفه لهذا الرأى بـ «غير المسبوق وغير الملحوق» وقوله عن صاحبه بأنه «لا يرسل كلامه إرسالاً بل يقدم عليه البراهين العلمية الصحيحة» مضى خليل فى نقل موقف خلف الله «إن القصص الأسطورى يعتبر تجديداً فى الحياة الأدبية فى مكة أتى به القرآن الكريم. ومن ثم فهو يعد من جوانب إعجازه. وأنه جعل الأدب العربى يسبق غيره من الآداب العالمية فى فتح هذا الباب وجعل القصة الأسطورية لوناً من ألوان الأدب الرفيع». وقد تحفظ خليل على هذا الموقف بقوله «نحن نعتقد أن

خلف الله فى عبارته الأخيرة قد شطح شطحاً ظاهراً وكان من الأفضل ألا تضمها رسالة جامعية أو كتاب علمى رصين فعدد من الشعوب عرفت الأساطير وضمنتها آدابها الرفيعة» وذكر الإلياذة والأوديسة. وأضاف «**وما لم يذكره خلف الله فى خصوصية انطواء القرآن على أساطير. أن البيئة التى ظهر فيها كانت بيئة أساطير فهى تؤمن بالجن والعفاريت ووادى عبقر.. إلخ (...) وذلك وصف شديد الإيجاز لحالة ذلك المجتمع الذى كان معجوناً بالأساطير فكان من المحتم وقد ظهر القرآن فيه بأن تكون فيه أساطير حسبما ذهب إليه خلف الله. (..) ومن ثم. فنحن (خليل) لا نأخذ عليه القول بوجود أساطير فى القرآن. بل نؤيده فيه**»- [٩٧]-.

هذا بعض - وأكرر بعض - ما ورد فى هذه المقدمة التحليلية».. نعم قد لا نستطيع الإمساك بالشيخ خليل متلبساً برأى واحد فيما نقلناه. فهو «مع» ما كان «ضده» وفى ذات الوقت «ضد» ما كان «معه» وهى حالة «خليلية» تحتاج - فعلاً - إلى تحليل وتفسير من دراويش الشيخ لتحديد: هل شيخهم «مع» قيام وثبوت «فرضية إتيان القرآن بالوقائع التاريخية الصحيحة - بنسبة مائة بالمائة مع كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية والتى تستهدف تحقيق أهداف الهداية والإرشاد.. إلخ». وبالتالى هو «ضد» «الافتراض» الذى يتبناه د. خلف الله: أن القرآن أورد قصصه حسب اعتقادات معاصرى محمد من المشركين أو اليهود» لأن «العقل والمنطق» لا يقبلان هذا «الافتراض» (الخلفاوى) الذى - كما قال شيخهم - «يعطى سنداً قوياً لأولئك الذين يدّعون أن القرآن جاء معجوناً بماء البيئة التى انبثق فيها حاملاً لبصماتها منطبعة على وجهه قسماتها»؟ أم أن شيخهم «مع» «الافتراض» الخلفاوى و«مع» الذين «يدّعون أن القرآن جاء معجوناً بماء البيئة» وبالتالى فهو «ضد»

(٩٧) نفسه - من ص ٤٢٢ حتى ص ٤٢٧.

«فرضيـة إتيان القرآن بالوقائع التاريخيـة الصحيحة» بحـجة أن «البيئة التى ظهر فـيها (القرآن) - كـما قال خليل - كـانت بيئة أسـاطير» و«المجتـمع (المكى) (. . .) كان معجوناً بالأساطير»؟ وكل هذا لتحديد: هل شيخهم «مع» أم «ضد» من وصفهم بـ «الشانئين» وتحـديداً: هل هو مع «نظرة القرآن» إلى مشركى مـكة ويهود يثرب. أم مع «رأى مشركى مكة» فى القرآن؟

أعرف أن الشـيخ خليل أجاب عن السؤال الأخـير بإقراره بمشـاركته للدكـتور خلف الله فى تبنيه لـ «رأى مشركى مكة» فى القرآن. ورغـم هذا الإقرار فتفاصيل ما أورده الشيخ - ونـقلناه فى الفقرة الأخيـرة - يضع عقول دراويشه فى مـواجهة نقطة الخـلاف الجوهريـة بين الشيخ والدكـتور وبين مشـركى مكة حـول مصـدر «القصص الأسطورى» فى القرآن: هل هو «مـحمد» (كما قال مـشركو مكة الذين «كانوا يسـتبـعدون صدور هذا القـصص الأسطورى عن الله). أم هو «الله ذاته» (كما قـال الشيخ والدكتور اللذين قالا بأن القـرآن» نفى ورود القصص الأسطورى من عند محمد لا من عند الله»)؟ وهو خلاف - فى حدود فهمى - لا يقف عند قشرة تحـديد مصدر «القصص الأسطورى». وإنما يمتـد إلى عمق الرؤية «لله» وهل هو منزه (كما ذهب مشركو مكة) أم غير منزه (كما ذهب خليل وخلف الله) عن اعتماد «القصص الأسطورى» فى قرآنه؟ وهل ما ذهب إليه خليل وخلف الله يعنى - فى عمقـه الدلالى - افتقاد هـذا «الإله» لمعرفة «الأحداث التـاريخية الصحـيحة» وبالتالى افـتقاده لقدرة الـ «إتيـان بالوقائع التاريخـية الصحيـحة بنسبـة مائة بالمائة مع كسـوتها بالصور الفنيـة الأدبية البلاغيـة الإعجازية». وهل هذا الافـتقاد (للمعـرفة وللقدرة) يـفسر سـير هذا «الإله» وإتبـاعه لـ «الأحـداث والشخصـيات والأخـبار والمواقف التى كانت مشهورة» سواء بين عرب مكة أو يهود يثرب و«نقلها بنصها فى

قصصه»؟ وهل لجوء هذا «الإله» إلى نقل «المشــهور» من «الأساطير» فى قرآنه يعنى فقط افتقاده للمـعرفة وللقدرة. أو حتى يعنى أيضاً أن قرآنه (كلامـه) «جاء معجوناً بماء البيئة». أم - فى عمـقه المسكوت عنه - يعنى أيضاً (وبالضرورة) أن هذا «الإله» مثل «قرآنه» (كلامه) «جاء مـعجوناً بماء البيئة التى ينبثق فيها حاملاً لبـصماتها منطبعة على وجهه قسماتها»؟

ولخطورة ما سكت عنه الشيخ خليل فيما قاله ونقلناه أجد من حق دراويشه عليّ أن أقرّب إلى عقولهم عمق المسكوت عنه بنقل ما قاله شـيخهم عن مفسرى القرآن «إن المفسر من أولئك الأفذاذ عـاش فى قرن معين وبيئة محددة ومـجتمع له أبعاده ومناحيه وأعـرافه وموجباته وإكـراهاته. وهو نفسه تملك ثقافـة خاصة به (. . .) وله ذكاؤه وقريحته وذاكرته الحافظة ووعيه وذهنيـته ومخيلته ومعتقده (. . .) ومن خلال كل هذه القنوات العامة والخاصة تسرب (سال) تفسيره أو تأويله. ومن طبائع الأمور أن يتأثر (تفسيره) بها ويتشكل بقســماتها ويحمل بصماتها». وبعد تدليله على هذا «التأثر» و«التـشكل» بنقل ما قاله ابن جـرير فى تفسيـره للآيه رقم (١٢) من سورة «الطلاق» عـقب الشـيخ بقـوله «هنا تجلى بـوضـوح شـديد الأفق المعـرفى (الأبستمولوجى) للمفـسر ونضحت ثقافته على ما خطه قلمه وتبدت مـعطيات بيئته وما حفل به مجتـمعه من أساطير» وأضاف أن «ثبوت (الإسرائيـليات) و(المعجبات) (أى الأساطير) فى أى تفـسير من التفسيـرات التراثية **يكشف بدون لـبس وبغـير غموض عن المستوى الثقافى للمفسر** الذى رقمها (كتبها) فى مؤلفه **ويوضح الرتبة الحضارية للمجتمع الذى شب فيه والبعد المعرفى للبيئة التى نشأ فيها**»-[٩٨]-.

(٩٨) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» جـ ١ ص ١٤/ ١٥/ ١٦.

نعم حاول شيخهم التفريق بين «النص الأصلى» أو «المؤسس» (القرآن) وبين «تفسيره». ولكن الملاحظ أن ما قاله عن «التفسير» يطابق ما قاله عن «النص الأصلى» الذى نقل «الإسرائيليات» من «يهود يثرب» ونقل «المعجبات» (الأساطير) من «مشركى مكة». فهل صاحب «النص الأصلى» يماثل أصحاب «التفاسير»؟ وبصيغة أخرى: إذا كان «ثبوت الإسرائيليات والمعجبات فى أى تفسير يكشف بدون لبس وبغير غموض عن المستوى الثقافى للمفسر. . إلخ». فهل ثبوت الأساطير والإسرائيليات فى القرآن يجلى بوضوح شديد الأفق المعرفى (الأبستجولوجى) لصاحب القرآن (أى الله)؟ أم أن محمداً (كوسيط) هو الذى أمد الله بـ «أساطير» مشركى مكة و«إسرائيليات» يهود يثرب. وأن الله (بدون تعديل أو تصحيح أو تنقيح) صاغ ما تلقاه من محمد قرآناً؟ أم أن محمداً هو الذى جمع «الأساطير» و«الإسرائيليات» وهو نفسه الذى تولى صياغتها (أى هو صاحب القرآن)؟

أنا - الآن - لا أستطيع القطع بامتلاكى لإجابات يقينية عن هذه التساؤلات الشائكة. والذى أستطيع قوله - بثقة - إن الشيخ خليل حاول فى كتابات أخرى تحريض عقولنا - كقراء له - على الاقتراب من إجابات معينة لخطورتها أو - بتعبيره - لأنه «لم يأن الأوان للبوح بها» فقد تركها - كما قال - «مخبوءة بين السطور». ولأن الشيخ - كما قال أيضاً - «عدّ المخبؤ بين السطور والمسكوت عنه جزءاً مكملاً للمكتوب» ونفى بيقينية إمكانية استيعابنا - كقراء لما كتبه - «الاستيعاب السليم» بدون «ادراك» «وفقه» هذا «المخبؤ» فهذا الإلحاح الخليلى على تثبيت علاقة التكامل بين «المخبؤ» و«المكتوب» كحقيقة. وعلى ربط «المكتوب» بـ «المخبؤ» كشرط لـ «الاستيعاب السليم». هذا الإلحاح يوجب علينا الآن طاعة أمر الشيخ لنا بـ «التحرض» ومحاولة البحث فى «المكتوب» و«المعلن» و«المصرح به» عن «المسكوت عنه» و«المخبؤ» بين سطور كتابه «فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين».

ففى «مدخل» هذا الكتاب قال خليل «كانت آنذاك (اواخر القرن السادس الميلادى) فى قرية القداسة (مكة) فئة - مع قدر معلوم من التجاوز - يمكن أن نطلق عليها الإنتلجنتسيا (الطبقة المثقفة) هى أكثر أهلها تشبعاً بفكرة القادم الجديد أو النبى المنتظر» و«فاز بنو أسد بسهم وفير من بين فروع قريش بصفة الإنتلجنتسيا فكان من بينهم القس (ورقة بن نوفل) والبطريك (عثمان بن الحويرث) والكاهنة (قتيلة أو أم قتال بن نوفل) والطاهرة وسيدة نساء قريش (خديجة بنت خويلد). بيد أن الذى لا ريب فيه (. . .) أن خديجة فلجت على الثلاثة الآخرين وبزتهم لأنها امتازت عليهم بخصال نفسية افتقروا إليها يأتى فى مقدمها استشراف المستقبل والفراسة التى لا تخيب وموهبة الإلهام الصادق **وغريزة اختيار المجلّى** (السابق والفائز محمد) **والرهان عليه**. والصبر العرّى عن الضروب (الذى لا مثيل له ولا حتى شبيه) للوصول إلى الهدف وتحقيق الغاية والحصول على المنية» فـ «الطاهرة (خديجة) **من دونهم لم تنتظر القادم الجديد فحسب. بل فلّت مجتمع مكة وخاصة شبابه** ودققت النظر فى قوادمه وخوافيه وحدقت فى حناياه **ولم تتعجل أو تتسرع وصبرت سنوات طويلة قاربت الربع قرن حتى اهتدت إليه: إلى القادم الجديد وبعنى أدق إلى من يصلح لذلك**»- [٩٩]-.

نعم قد يلاحظ القارئ معى الفارق بين وصف خليل لـ «اختيار» خديجة لـ «المجلى» (محمد) بـ «الغريزة» التى - كما جاء فى «المعجم الوسيط» - هى «طراز من السلوك يعتمد على الفطرة (الخِلقةُ التى يكون عليها كل موجود أول خَلْقه) والوراثة البيولوجية»- [١٠٠] - وبين وصف خليل لفعل خديجة بـ «التفلية»

(٩٩) خليل - «فترة التكوين» - مرجع سابق - ص ١٨.

(١٠٠) «المعجم الوسيط» - مجمع اللغة العربية - الإدارة العامة للمعجميات وإحياء التراث - الطبقة الثانية - جـ ٢ ص ٦٤٩ و ص ٦٩٤.

و«التدقيق» و«التحديق» و«الصبر» حتى «اهتدت إليه» بعد جهل به وبحث عنه «قارب الربع قرن». . ونعم سيظل الشيخ خليل يتناقض مع نفسه فى هذه النقطة المفصلية فى كتابه. فمثلاً سيؤكد - بعد ذلك - أن «الطاهرة (خديجة)» **هى التى «اختارته (محمد) بعناية دقيقة أشد الدقة. وانتقته بأعمق الانتقاء» وأنها هى التى «رشحت (قائد الخير محمد) ليصبح هو المرتقب أو المأمول أو الآتى** (النبى المنتظر)»- [(١٠١)] - لكن الشيخ فى مواضع أخرى سيلح على تأكيد أن «مرجعية دينية ذات مقام محمود ورتبة عالية ودرجة رفيعة لدى خديجة أشارت عليها بأن هذا الفتى (محمد) هو المأمول (النبى المنتظر) وأنه حتم لازم أن تباعله لكى تبدأ معه تجربة التأهيل والإعداد والتصنيع والتحضير والصقل والتهيئة الضرورية كيما ينتقل من فتى قرشى هاشمى إلى القادم المنتظر وبعد هذا التأكيد «الخليلى» على علم خديجة «المحدد والمعين» باسم محمد وبأمر نبوته من «المرجعية الدينية» وأن خديجة كتابعة رضخت لـ «الأمر الذى صدر لها (. . .) بحتمية نكاح (المسدد = محمد) وصيرورتها زوجاً له»- [(١٠٢)]-. بعد هذا أو ضد هذا سيذهب الشيخ إلى حصر علم «المرجعية الدينية» و«الإنتلجنتسيا» المكية فى أنهم كانوا «يتحدثون عن القادم المنتظر والمأمول وأن ذلك كله مسطور فى كتبهم المقدسة حتى أوصافه الخلقية مذكورة فيها. وأنهم لمسوا آيات وعلامات وإشارات تقطع بأن زمانه قد أظل أو أطل» فقط. وأن خديجة كتابعة أو حتى كواحدة من «الإنتلجنتسيا» بحثت مع هذه المرجعية الدينية «مسألة القادم المأمول وإرهاصات ظهوره والعلامات التى تومئ إليه دون تحديد أو تعيين» هكذا فقط «بيد أن الطاهرة (خديجة) بما أوتيت من بصيرة ورزقت من فطانة ومنحت من مكانة تعرفت على المرشح الفرد الذى يصلح أن

---

(١٠١) خليل - «فترة التكوين» - ص ٣٠/ ١٣٣.

(١٠٢) نفس المصدر - ص ٤٠/ ٧٤.

يغدو هو دون غيـره من ناشئة قريش وذلك بـعد أن تفرست فيه جـيداً وتمعنت فى قسماته المعنوية قبل المادية. ومن ثم سعت سعياً حثـيثاً إلى مباعلته وخاضت معركة شرسة حتى ظفرت به ونكحته» - (١٠٣)-.

وما ساقه الشيخ - ونقلناه - يدل على عجز «المرجعية الدينية» عن «تحديد» اسم أو «تعيين» شخص «القادم المنتظر». ويدل أيضاً على جهل «الإنتلجنتسيا» المكية الذى وصل إلى حد «أن هناك من توسـم فى نفسه أن يغـدو هو القادم المنتظر مثل أمـية (بن أبى الصلت) والقس ورقة (بن نوفل) وأن الأخـير - كما يقـول خليل - عندما تيقن أنـه لا يصلح لافتقـاره إلى الصفـات الجوهرية اللازمـة اقتنع بحـسن اختـيار الطاهرة (خديجة) وسـاهم معها فى التجربة الفذة وهى صنـاعة القادم (أى «صناعة النبى المنتظر» - (١٠٤)-.

وعند الشـيخ خليل أن «الصفـات الجوهرية اللازمـة» فيـمن يصلح لدور «النبى المنتظر» بجانب «الشخصية الأسرة وموهبة الخطابة» و«فصاحته» التى «تحتم على سيدة نساء قريس (خديجة) الالتفات إليها بل والتـثبت منها فيه (فى الفتى محمد) والتى فى نظرنا (القول لخليل) شكلت باعثاً حثيثاً لاخـتياره» لـ «أن المرشح (محمد) كيما يغـدو (القادم المنتظر) لابد أن يمسك بيـده كتـاباً يعلنه على أهل مكة [هـاؤم اقرأوا كتابيه] مثلما قالها موسى لليهود وابن مريم للنصارى» - (١٠٥)-.

وعند الشيخ خليل **أن «النبى المنتظر»** - حسب رؤية أو شروط خديجة - **يجب أن يتحلى أيضاً بـ «المهاودة والموادعة والملاينة والمطاوعة (...) وتعود على الموافقة»** -(١٠٦) - ليس هذا فقط بل أيضاً - والأهم - **«ليست لديه ثقافة دينية**

(١٠٣) نفس المصدر - ص ١٣٧.

(١٠٤) نفسه - ص ١٩٥.

(١٠٥) نفسه - ص ٢٨٦.

(١٠٦) نفسه - ص ٣٠.

من أى نوع» - [١٠٧] -. وعندما **«تعرفت (خديجة) عن قرب على مدى مطاوعة محمد وملاينته ومسالمته» وأنه ليس «الديه ولو ذرة واحدة من المعارضة والمناوأة والمشاكسة»** - [١٠٨] - وعندما **«تأكد لها أن صفحته الثقافية الدينية بيضاء (. . .) رضيت كل الرضا لأنه (محمد) بهذه المثابة يغدو هو المطلوب تماما لأن حاويته أو وعاءه فارغ بالكلية من أى أخلاط عقائدية أو شوائب(. . .) ومن ثم فهو الأصلح لأن يمتلئ بما تصبه فيه تحت إشراف القس ورقة بن نوفل»** - [١٠٩] -.

هنا و«بعد أن تكاملت كل الخيوط فى يد أم هند (خديجة) رفعت شعار: [هذا الشاب محمد الذى (هو النبى التنظر) لابد أن أباعله] ومن الزم اللازم أن أنكحه بل وأسارع حتى لا تنتشله منى إحدى عذراوات أو أيامى قريش (. . .) إن هاجس قيام شابة بكر أو ثيب (مثلها) فى بكة أو ما حولها بنشل الحبيب المصطفى أرّق خديجة وطير النوم من عينيها ودفعها إلى ملاحقته» «حتى رفع الراية البيضاء وسلّم لها بطلبها ورضى أخيراً نكاحها إياه» - [١١٠] -.

المهم: أنه بنجاح خديجة فى «الظفر» بمحمد و«نشله» من عذراوات وأيامى قريش وبما أنه - كما يقول خليل - «يستحيل عقلاً أن يظهر (محمد كنبى) فجأة دون إعداد وتهيئة وشحن وصنفرة وقلوظة» فقد ذهب خليل إلى **أن خديجة «لم تضيع وقتاً فى إدخال (الفلاح = محمد) فى مصنع التجربة» وبدأت «فى ادارة هذه التجربة (تجربة صناعة محمد كنبى) إلى الاتجاه الذى تبتغيه (خديجة) والوجهة التى تؤمها والمنحى الذى تريده»** - [١١١] -.

---

(١٠٧) نفسه - ص ٣١٧ / ٣١٨.

(١٠٨) نفسه - ص ٤٧.

(١٠٩) نفسه - ص ٣١٨.

(١١٠) نفسه - ص ٤٣.

(١١١) نفسه - ص ٢٩٠.

لكن ولأن الذى «رشحته» خديجة ليكون هو «المأمول» و«النبى المنتظر» **يعيش أو يعانى «أزمة نفسية» بسبب «يتمه»** الذى «طبعه بطابع الحزن» و«شظف العيش» الذى ذاقه مع رعاية وكفاله (أبو طالب). **ويسبب اضطراره «إلى امتهان حرفة فوق أنها لا تليق به شخصياً فإنها لا تناسب مكانته أو رتبته مما زاد الأزمة النفسية» و«انتهى به الأمر إلى إيثار العزلة والبعد عن الناس والنفور من الاختلاط»**. ولأن خديجة تعرف حال من «رشحته» فقد أخبرنا الشيخ خليل بأن «المرحلة التى رأت صاحبة التجربة (خديجة) أنها تناسب (راكب الجمل محمد) - وهو فى هذه الحالة التى وصفناها - هى عدم الاختلاط بالناس أمت (قصدت) أمرين:

«**الأول**: أن تكسر طوق العزلة التى تعود عليها قبل أن تنكحه فـ (القادم المنتظر) من باب الحتم واللزوم لابد وأن يعى أحوال مجتمعه ويتعرف على الذين سوف يخاطبهم (. . .) **والآخر (الثانى)**: من بين من سوف يخالطهم أصحاب شتى الملل والنحل والعقائد والأديان (. . .) والتماس بهم على قدر وفير من الأهمية إذ من البديهى أن (أعظم الكائنات= محمد) ناقلهم الحديث واستمع منهم معتقداتهم واستوضحهم إياها. ورويداً رويداً حاورهم فيها» و«يوماً بعد يوم تنمو ثقافته الدينية ويزداد معجمه العقائدى ويتعمق فهمه لسائر الأديان وفروعها والنحل ومذاهبها والملل وانشقاقاتها».

والأهم: أن الشيخ خليل لم يكتف بما قاله - ونقلناه - لكنه أضاف «أن القرآن الكريم سجل هذه الفترة من حياة (المعطى الوسيلة محمد) وهو شأن بالغ الثمانة عظيم النفاسة (. . .) لأن ما ينص عليه الذكر الحكيم فى آياته البينات تعنو له جبهة كل مسلم ولا يجرؤ على أن ينبس ببنت شفة من معارضة **(أو كما تقول العامة فى مصر «ما يقدر شى يكح»)**» فـ «فى الآية السابعة من سورة الفرقان - وهى مكية -

[وقالوا مـا لهذا الرسـول يأكل الطعام ويمشى فى الأسـواق]. . ومما يلفت النظر أن القرآن الحكيم ذكر المشى فى الأسواق دون غيره من شـئون الحياة الدنيا مثل الزواج والإنجاب وتملك العقار والسفر والنوم والصحة والمرض لأن العبارة تنفح دلالة أعمق من المتاجرة أى البيع والشراء. إن القرآن المجيـد لا يعجزه أن ينص: ويتاجر أو يبيع ويشتـرى. ولذا فنحن (خليل) نعارض من ذهـب إلى أنها تنحصـر فى هذا المعنى وتسبح داخله. منهم ابن كثير (الذى قال): ويمشى فى الأسواق أى يتردد فيها وإليها طلباً للتكسب والتجارة» «إذن الفصل الأول من كـتاب التجربة المذهلة (صناعة نبى) هو الاختلاط بأهل مكة بكافة طبقـاتهم وأجناسهم وألوانهم وألسنتهم دون تفرقة بين مللهم وعـقائدهم وأديانهم. والاسـتـماع إلى سـائر طروحاتهم حـتى أساطيـرهـم ومخـاريقهم وشعبـذاتهم. بل نرجح (القول لخليل) أن أم هند (خـديجة) أوصت بهـذا الشق بل إن تشـديدها بلغ الغـاية وأوفى على النهـاية فى الإلحاح والإلحـاف والتأكـيد ليكسب (محمد) **مـا نطلق عليه حديثاً موسوعـة أو دائرة معارف دينية للزومها له (لمحـمد). إذ كيف يتصور أن تـعلنه لأهل مكة (المأمول والنبى المنتظر) الذى طال شـوقـهم إلى مجيـئه وهو مـليط من الفكر الدينى مـرت من الثـقافـة العقـائدية قفـر من المعرفـة بالملل والنحل والمذاهـب**. . فإذا حـاجوه وخاصـموه وجادلوه وحاوروه فكيف يرد عليهم وجعبتـه خالية وكنانته فارغة ووعاؤه فاض؟؟؟» ويمضى الشيخ خليل فيـقول «إذن محمد كما أثبـتنا تفرغ لـ (المشى فى الأسواق) لا يشغله عنه شيء ولا يحول دونه مـانع بعد أن ضمنت له خديجة العـيش الرغيد. . ومداومتـه عليه فى كل يوم صيفـاً وشتاء لفتت أنظار المكيين (أهل مكة) فـصاحوا قائلين أو قالوا صائحين: **ما له يأكـل الطعام**: كناية عن توفير الطاهرة المعاش له **(. . .) ويعد أن اطمأن نفساً وارتاح بالاً وقر عيناً ما له بعده يمشى فى الأسواق.**

فهم (المكاكون) ذكروا الحالتين اللتين هو عليهما **(يأكل الطعام) الذى أمنته له زوجه خديجة البالغة الثراء ثم (يمشى فى الأسواق) إذ لم يعرفوا له شغله سواهما** (. . .) إن العادة جرت على أنه لا يقال (مال كذا) إلا بصدد أمر غير عادى (. . .) كذلك القرشيون عندما لاحظوا أن (المعصوم من الناس = محمد) دأب ولسنوات متواترة يجول فى دروب مكة وفى أسواقها لا يكل ولا يمل. تساءلوا ما له وما حكايته؟» لكن و«لعطن تفكيرهم وضيق أفقهم وركاكة فهمهم وضحالة عقولهم فهاهة ذكائهم **لم يفقهوا أنه (= محمد) وهو يفعله (يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق) إنما يؤدى بمهارة أحد الأدوار المهمة فى التجربة العظمى التى بموجبها يتأهل كيما يصبح (النبى المتظر)** الذى طالما تحدثت حامتهم (نخبتهم) عنه وعن قدومه وتقطعت أعناقهم تطلعاً لمجيئه الميمون»- [(١١٢)]-.

هذا ما قاله الشيخ خليل عن «المرحلة الأولى» من «تجربة صناعة النبى» تعمدت الإطالة فى نقله أولاً: حتى أتيح للقارئ فرصة التعرف - بشكل مباشر وبدون تدخل منى - على رؤية الشيخ لهذه «المرحلة» كما صاغها الشيخ نفسه. ثانياً: حتى أتيح لنفسى فرصة دعوة هذا القارئ (خصوصاً دراويش الشيخ) إلى محاولة تجريب «الكح» مع ما قاله شيخهم.

ولأننى حاولت بمفردى وكدت أصاب بـ «ذبحة». فلخوفى على صدر القارئ - وليس للاختصار - لن أتناول السياق القرآنى فى سورة «الفرقان» وعلاقة الآية السابعة بما قبلها وبما بعدها حتى الآية عشرين. ولن استشهد فى تفسير هذه الآية بما قاله مثلاً الرازى أو البيضاوى أو القرطبى الذين قال الشيخ خليل عنهم «يستحيل ديناً ويستبعد عقلاً ويتعذر منطقاً أن أمثالهم يتورطون فى سرد وقائع مكذوبة أو طرح

---

(١١٢) نفسه - ص من ٣١٧ حتى ص ٣٢٢.

أحداث منحولة أو ذكر نوازل زيوف، وإذا نَسَبَ واحد من المتشنجين لأى منهم ضعفاً فى النقل أو وهناً فى الاستقراء أو هزالاً فى الاستنباط أو تخليطا فى التخريج أو ربكاً فى الاستنتاج. فهذا ليس طعناً فيهم فحسب ولكنه بمثابة هدم للتراث الفكرى الإسلامى برمته- (١١٣)-. ورغم أن هذا الشيخ أباح لنفسه حق تجريد هذه الآية من سياقها. ومنح نفسه حق «الطعن» و«هدم التراث الفكرى الإسلامى» باختلافه مع وتخطئة هؤلاء العلماء وغيرهم فى تفسير هذه الآية. فأنا سأكتفى بإيراد دليل واحد أو - بتعبير الشيخ - بـ «كحة» واحدة. وتحديداً سأكتفى بما قاله الشيخ خليل نفسه فى كتابه «موقف الإسلام من العمل والعمال» الذى أصدرته «أمانة التثقيف» بحزب التجمع وأعيد نشره ضمن «الأعمال الكاملة» المعنونة بـ «نحو فكر إسلامى جديد».

ففى الفصل الأول من هذا الكتاب الذى وصفه بـ «المحاولة الرائدة». وبعد حديث الشيخ عن دعوة الإسلام الصريحة وحثه «على أهمية العمل ذكر الله تبارك وتعالى أن رسله وأنبياءه كانوا يعملون ولم يكونوا من المتعطلين القاعدين وكفى بمقامهم مقاماً: ﴿وَقَالُوا مَا لِهَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ سورة الفرقان. . آية ٧ - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾ سورة الفرقان. . آية ٢٠» وحتى يؤكد دقته و«ريادته» فى فهم المقصود الإلهى فى آيتى سورة «الفرقان» أضاف الشيخ **«والمشى فى الأسواق: كناية عن العمل والسعى على الرزق والاجتهاد فى تحصيله من حلال. ولاغرو فإن رسل الله وأنبياءه هم أولى الناس بمعرفة المهمة الموكولة للبشر الا وهى عمارة الأرض التى لا تتم إلا بالعمل الدءوب»**- (١١٤)-.

(١١٣) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» -جـ ١ ص ٦٤.

(١١٤) خليل - «موقف الإسلام من العمل والعمال» - مرجع سابق - ص ١٩ - و «نحو فكر إسلامى جديد» - الاعمال الكاملة - جـ ٢ -ص ٤٠٦.

وهذا الدليل «الخليلى» يمنحنى حق الذهاب إلى أن ما قاله الشيخ - بيقينية - عن الآية السابعة من سورة «الفرقـان» فى كتابه الموصوف بـ «المحاولة الرائدة» والمعنون بـ «موقف الإسلام من العمل والعمال» لا يتناقض فقط مع بل ولا ينقض فقط ما قاله نفس الشيخ - بنفس اليـقينية - عن نفس الآية فى كتابه الموصـوف أيضاً بـ «المحاولة الرائدة» والمعنون بـ «فترة التكوين». وإنما هذا الدليل «الخليلى» يكشف - وبعمق - حقيـقة أن المشكلة ليست فى هذه السورة المكيـة أو فى هذه الآية أو حتى فى الآية العشرين وأيضاً ليست فى المفسـرين سواء القدامى أو المعاصرين. وإنما كل المشكلة - كمـا رأينا ونرى وسنرى - فى الباحث خليل عبـد الكريم الذى - فى تقديرى - أخفى (ولم يراجع) تـفسيـره لـ «المشى فى الأسواق» كـ «كناية عن العـمل والسعى على الرزق والاجتهاد فى تحصيله من حلال» **لأن هذا التفسير - رغم إقرار الشيخ بـ «ريادته». . أى بصوابه - سيـضطره إلى التعامل مع محمد كـ «بعـل حقيقى» وكـ «رجل البيت» ولأن هـذا تحديداً ما يريد الشـيخ استبـعاده فـقد اضطر - فى كتابه «فـترة التكوين» - إلى تحريف معنى الآيـة السابعة** لتقـول بما ادعاه الشـيخ ونقلناه. وكل هذا ليذهب بعقولنا إلى:

الأخطـر: أن خديجة حسب «الخطة المرسومـة» أشارت على محمد بـ «وجوب ملازمة الأسواق (فى الصـباح) وحتمية اللزوق بها مع اسـتحضار الوعى الكامل لما يقال (فيها) جميعه واليقظة التـامة لكل خطبة والانتباه البالغ لأى محاورة أو منافرة أو مجادلة حتى لا تفوته شاردة ولا واردة ثم برمجته جميعه فى الذاكرة المدهشة» وفى «الحصة التالية» بـ «المساء وفى ليل مكة الطويل فمع الطاهرة (خديجة) بمفردها أحياناً وبحضـور القس ورقة أحـياناً أخرى تتم فى تلك القـعدات مـذاكرة الإصحـاحات (التوراتيـة والإنجيليـة) التى نقلها ورقة مـن اللسان العبـرانى (اليهـودى) إلى اللسان

العربى إمـا بتبليغ الإصـحاحات من ورقـة مباشـرة ثم إدارة الحوار بشأنهـا. وإما بتبليـغها من الأم الرؤوم والزوجة الحنـون خديجة التى لا شك أنها أجـادت القراءة والكتابة (. . .) وقرأت تلك الإصحاحات وخزنتها فى ذاكرتها. وأنها طفقت تقرأها لمحـمد مـباشـرة (. . .) وكل هذا يجرى تخـزينه وبرمـجتـه فى ذاكرة العـبقـرى (محمد)» ولمزيد من الـتفصيل قال خليل «كان ورقة - فى هذه القـعدات الليلية - يطرح (على مـحـمد) مـا ورد بالتـوراة من أخبـار وقـصص ونوازل بداية بالخلق والتكوين وآدم وحواء والشيطان والشجرة والحيـة ومروراً بقصص أنبياء بنى إسرائيل وفى مقدمتهم قصة موسـى ثم حكاية فرعون وبنى إسرائيل. وما جاء بالإنجيل عن عيسى وولادته الفـريدة ومعجزاته المدهشـة ونحن (خليل) نرجح أن تلك الجلسات كـانت من أهم مكونات فـترة التـأسيس». ولأن الـهدف من هذه «الجلسـات» - حسب «الخطة المرسـومة» - لم يكن فقـط - لـ «تنمو ثقافـة محمـد الدينية ويزداد معجـمه العقائدى ويتـعمق فهمه لسـائر الأديان وفروعها والنحل ومـذاهبها والملل وانشقاقاتها» وأيضاً لم تكن «توصية خديجة لمحمد» بـ «الاستماع إلى سائر طروحات أهل مكة حتى أساطيرهم ومخاريقهم وشعوذاتهم» لـ «يكسب محمد ما نطلق عليه حديثاً موسوعة أو دائرة مـعارف دينية» فقط. إنما وبجانب هذا - والأهم فى تقدير الشيخ - «**ليخرج (كل ما تم جمعه وتخزينه وبرمجته) وقت الحاجة إليه. ويصير مدداً إبان الاقتضاء إليـه وعوناً ساعة العوزة له (. . .) ويصبح كنزاً ثمـيناً وبحراً زاخراً ومحـصولاً وفيراً أغلى من الجـوهر والذهب عندما تحين** - بعـد سنوات معـدودة - **ساعة الإملاء ووقت الكتابة وزمن التـدوين» وبعبارة «خليلية» أخرى «لتخرجه (ذاكرة محمد) بياناً رائعاً وقت اللزوم»**-[١١٥]-.

---

(١١٥) خليل - «فترة التكوين» - ص ٣/١٢٣ / ٢٨٧ / ٣٢٠/ ٣٢١ / ٣٢٣.

ولم يكتف الشيخ خليل بهـذا. لكنه - وبقصد إمدادنا بما يمكن عقـولنا من «فقة المخبؤ بـين سطوره - قال «إن المرشح (= محمـد) كيما يغـدو (القادم المنتظر= النبى المنتظر) لابد أن يمسك بيده كتـاباً يعلنه على أهل مكة: [هاؤم اقرءوا كتابيـه] مثلما قالها موسى لليهود وابن مـريم للنصارى.. والعرب المخاطبون (بفتح الطاء) به أهل لسن وفصاحة وبلاغة ليس لديهم من سمات الحضارة غيرها (...) فهم عراة من العلوم والآداب والفلسفة(*) ومن ثم فإن الكتاب الذى يطرح عليهم يجب أن يجيء مثلاً أعلى لهـذه السمة اليتـيمة المفردة التى يمتلكونهـا. وإلا فلا يؤمنون به ولا بمن قدمه إليهم. بل سـوف يستهزئون به إذ يصير فى مـقدورهم أن يأتوا بمثله أو حتى أبعـاض منه» ويصل خليل من كل هذا إلى «أن دروس أو مـعـارف أو معلومـات الليالـى الطويلة والتى ستـختزنهـا الذاكرة الحـديدية ذاكرة الشـاب الأمى العبـقرى (=مـحمـد) (...) **يتعين بطريـق الحتم واللزوم أن تتلى على أهل مكة والحـجاز**

(*) فى كتابه «الجذور التاريخية للشريعة الإسـلامية» ذهب خليل عكس هذا تماماً وحجته أنه «من السخف - لو كان الأمر كذلك - أن يـخاطب القرآن قوماً ويجادلهم وهم على تلك الحـال. وأنت تخرج من قراءة آيات الحوار أنهم كانوا على قـدر وفير من قوة العارضـة وتمكن من المحاورة وفيما كان الخـصام والخلاف؟ فى: هذه المسائل المعضلة التى ينفق الفـلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفـقوا إلى حلها.. فى البعث. وفى الخلق. وفى إمكان الاتصـال بين الله والناس. وفى المعـجزة. ومـا إلى ذلك» وينقل خليـل تساؤل د. طه حـسين «افتظن قومـاً يجادلون فى هذه الأشياء جدالاً يصفـه القرآن بالقوة ويشهد لأصحـابه بالمهارة. أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة؟» ويتبنى خليل إجابة العميد «كلا لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية. وإنما كانوا أصـحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعـمة» - (ص ٧/ ٨). ويخـتلف الشيخ مع قـول العميـد عن العـرب «إنهم مـصدر قـوة الإسلام العـسكرية» ويرى أنه «**اقتصر على جانب يسـير وترك باقى الجوانب بل أخطرها ألا وهو: أن العرب هم مصدر الكثير من الأحكام والقـواعد والأنظمة والأعراف والتقاليد التى جاء بها الإسـلام أو شرعها حتى يمكننا أن نؤكد ونحن على ثقـة شديدة. بأن الإسلام ورث من العرب الشيء الوفيـر بل البالغ الوفرة فى كافة المناحى**» (ص ١١/ ١٢).

وغيرهما (. . .) بلسان عربى بلغ القمة فى الفصاحة والذروة فى اللسان والذؤابة فى البلاغة كيما يأتى الكتاب بمفعـوله الأكيد دون ذرة من شائبة أو حبة من كدارة. **ومن هنا (القـول لخليل) وصل إلى إدراكنا حرص خـديجة على الاسـتيـثاق من فصاحة (صاحب الختم = محمد)»**- [١١٦]-.

وأيضاً لم يكـتف الشيخ خليل بهذا لـكنه - وبقصد مـحاصرة عـقولنا وحـصر تفكيرها فى نتـيجة معينة - تحـدث عن «المرحلة الأخيرة من مراحل تجـربة صناعة محمد كنـبى» وهى «مرحلة الخلوة التى حدثت فى ختامهـا المسك رؤيا غار حراء» وقال «لقد فطن عدد من البـحاث إلى التجربة وأنها استلزمت تمهـيداً طويلاً ومعاناة ثقيلة وإعداداً ممدوداً ولو أنهم (البحاث) لمحّوا ولم يفـصحوا وأشاروا ولم يصرحوا وألغزوا ولم يـبينوا: **إن هذا الحادث - حادث غار حـراء - لم يكن حادثاً عارضاً من خوارق القدر بل كان نتيجة لتـمهيد طويل خلال سنوات. . . على هذا الجبل حراء كان خاتمة التمهيد والتهذيب والإعداد.** (راجع محمد حسين هيكل - «فى منزل الوحى» - ص ٢٤٣). والنكتـة هنا (القول لخليل) **أن هيكلاً نبّه إلى التـجربة التى هى العمـود الفقرى لهـذا الكتاب (فترة التكويـن) فقال إنها ليـست حادثاً عارضاً من خوارق القـدر أى أنها ليست من الماورائيات.** فحادثة حراء اسـتغرقت من التهذيب والتمـهيد والإعداد سنوات وسنوات **أى منذ أن نكحت سيـدة نساء الدنيا خـديجة (المخـبت = محمـد) إلى لحظة ما حكاه عن لقـائه (المنامى) لملاك الرب فى غـار حراء** وهو ذات الملك الذى بشر الصديقة مـريم بولادتها لعيسى. **ويستطرد هيكل أن ما وقع فى الغـار كان خاتمة لكل ذلك من التمهيـد والتهذيب**

---

(١١٦) نفس المصدر.- ص ٢٨٧.

والإعداد. أما من الذى قام بها فهم بشر من البشر وناس من الناس أما من هم؟ فقد ترك الباحث (هيكل) معرفتهم لذكاء القارئ وفطانته- [١١٧] -وبــ «إعلان لنجاح التجربة العظيمة وبوقوعها (الرؤيا المنامية فى غار حراء حق لخديجة أن تخاطب أهل مكة بأعلى صوتها: ها هو (القادم المأمول) الذى طال انتظاركم له وكذا سائر عرب الجزيرة لتفاخروا به اليهود ولتفاخروا به النصارى. إذ لم يعد لأى منهما فضل عليكم **وسوف يرفع بيمينه كتاباً مثل كتبهم وسترونه - رائعاً معجباً. كيف لا وهو (محمد) من قريش ونشأ فى بادية بنى سعد فغدا أفصحكم وأعربكم وأبلغكم. ومن ثم فإن كتابه كأنه هو** سيأتى مثلاً فى الإبانة وقمة فى الطلاقة وذروة فى الإنشاء» وحتى يعرفنا بطبيعة علاقة محمد بكتابه أضاف خليل «ومن الذين جاءت أسفارهم (كتبهم) بليغة فصيحة تبعاً لذلاقة لسانهم ونصاعة بيانهم: النبى يشوع يا هو بن آموص. المشهور عند عامة من يقرءون (الكتاب المقدس) بأشعيا فهو عبقرية أدبية ليس هناك من فاقه فى براعة التعبير وتألق الخيال وأسلوبه قمة فى الأدب العبرى. وهو (يشوع) فنان بارع فى اختيار الكلمات ومن ثم تميز سفره بجمله وتعبيراته الوصفية الدقيقة رفيعة المستوى وفى عمومه يتسم بالجمال والقوة معاً ويمتلئ بالعبارات والاستعارات الجميلة (راجع - «دائرة المعارف الكتابية» - جـ١ ص ٣٠٧). **أى أن الكتاب يدور مع صاحبه القادم به فصاحة وركاكة تماماً كما فى المذهب التجريبى - يدور الحكم مع العلة وجوداً وعدماً فإن وجدت العلة وجد الحكم وإذا لم تظهر (العلة) اختفى أو انتفى (الحكم) - وباختصار إذا امتاز القادم بطلاقة القول وحلاوة المنطق جاء كتابه مثله. أما إذا لم يحظ القادم بتلك الموهبة: طرح كتاباً فاتراً ضاوياً ذاوياً»**-[١١٨]-.

---

(١١٧) نفسه - ص ١٨٧.

(١١٨) نفسه - ص ٣٦٩.

هنا. وبعيداً عن دقة خليل فى نقله عن «دائرة المعارف الكتابية». وسكوته عن الإشارة (ولو فى الهامش) إلى ما رصده محررو «دائرة المعارف» عن «الموقف الحالى من سفر أشعياء» وانتهائهم إلى أنه «يمكن تقسيم الذين ينكرون وحدة السفر (من علماء الكتاب المقدس) إلى مجموعتين يمكن تسميتهما بالمعتدلين والمتطرفين (الراد يكالين). وبين المعتدلين الأساتذة (. . .) وهم جميعاً متفقون على أن (. . .) ما يقرب من ٨٠٠ عدد (آية - جملة) من ١٢٩٢ عدداً ليست من أصل السفر (أى أن كاتبها ليس أشعياء). ومن المتطرفين الأساتذة (. . .) وهم جميعاً يرفضون نحو ١٠٣٠ عدداً من مجموع الأعداد ١٢٩٢» مستبقين «٢٦٢ عدد (آية) من جملة الأعداد ١٢٩٢ يمكن اعتبارها صحيحة (أى أن كاتبها هو أشعياء)» -[١١٩]- بل وبعيداً عن تعالم خليل فى قوله الفج «النبى يشوع ياهو بن آموص المشهور عند عامة من يقرءون الكتاب المقدس بأشعياء» وجهله أو تجاهله لحقيقة كتابية أن عنوان هذا السفر فى العهد القديم من الكتاب نصت على أنه «رؤيا أشعياء بن آموص التى رآها. . إلخ».

بعيداً عن كل هذا. **فالظاهر مما نقله خليل عن «دائرة المعارف» وما ورد فى هذه «الدائرة» - نقلاً عن ديفيد سن - أن «أشعياء بن آموص هو كاتب كل جزء من السفر الذى يحمل اسمه»- [١٢٠] - والظاهر أكثر أن «دوران الكتاب (أى كتاب سواء سفر أشعياء أو قرآن محمد) مع صاحبه فصاحة وركاكة» لا ينفى بل يؤكد دور صاحب الكتاب فى تأليف (اختيار وصياغة) كل جملة وردت فى كتابه.**

(١١٩) دائرة المعارف الكتابية - دار الثقافة - القاهرة - الطبعة الثانية ٢٠٠٣م - المجلد الأول - ص ٣٢٣/ ٣٢٣.

(١٢٠) نفس المصدر - مجـ ١ ص ٣٢١.

ورغم أننى لست ضد حق الشيخ خليل فى رؤية علاقة محمد بكتابه (القرآن) كمماثلة لعلاقة أشعياء بسفره. فهذا حق أصيل للشيخ لا أملك سوى احترامه بل والدفاع عنه وعن حق دراويشه فى تبنى رؤيته. لكن ولرغبتنا الملحة - كقراء - فى الوصول إلى ما وصفه الشيخ بـ «الاستيعاب السليم» والذى - كما مر بنا - ربطه بـ «فقه ما سكت عنه» والذى - كما قال - «لم يأن أوان البوح به». ولأن الدراويش - فى تقديرى - لن يكونوا أجرأ من شيخهم وبالتالى لن يرحبوا بتحديد «المسكوت عنه» الذى سيضطرهم إلى الخروج من تقية «المسكوت عنه» و«المخبؤ بين السطور» إلى شفافية «البوح» و«التصريح» وهم - ربما مثل شيخهم - غير مؤهلين نفسياً (ولن أقول أخلاقياً) لهذه الشفافية. ولأننى أتفهم موقفهم. فأنا ساكتفى - الآن - بدعوة القارئ إلى إعادة قراءة ما قاله الشيخ ونقلناه فى صفحات السابقة - (*) - وبإثبات بعض (أكرر بعض) ما لاحظته واستوقف عقلى وأبدأ بـ:

أولاً: وجود ثلاث نقط أفقية (. . .) وضعها الشيخ خليل وسط ما نسبه إلى محمد حسين هيكل. وهذه النقط الثلاث - كما هو معروف فى قواعد الكتابة العلمية - «تستعمل للدلالة على أن شيئاً محذوفاً من العبارة التى نقلها الباحث عن غيره». إلى جانب هذا. ولأن قواعد البحث العلمى - كما هو معروف - لا توجب فقط على الباحث الالتزام بالشكل العلمى للكتابة بإثبات - مثلاً - «علامات الترقيم» التى تستخدم كرموز اصطلاحية توضع بين الكلمات والجمل داخل السطور أو فى آخرها مثل النقط الأفقية (. . .) وعلامة التنصيص «   » التى «تستعمل للدلالة على أن ما بينهما هو من كلام الغير (أى نص مقتبس)». وإنما أيضاً توجب على الباحث بعد دراسته للنص المقتبس و«تحديد فكرة كاتب النص

(*) راجع - صفحات ٢٢٧/ ٢٢٨/ ٢٢٩/ ٢٣٠/ ٢٣١.

دون تأويله شيئاً لم يقله» أن «يكون أميناً فى نقله. دقيقاً فى إثباته. ولا يلجأ إلى نقل جزء من الفكرة (المقتبسة) دون بقيتها»-[١٢١]-. فهل الشيخ خليل - كما التزم بشكل الكتابة - ألزم نفسه أيضاً بـ «الأمانة» و«الدقة» فى نقله لـ «فكرة» هيكل عن حدث الوحى فى غار حراء. أم أن الشيخ «أوَّل» أو «قوَّل» هيكل «أشياء لم يقلها»؟

والسؤال مهم. ومحاولة الإجابة عنه - فى تقديرى - لا تحتاج منا (سواء كقراء أو كدراويش) سوى فتح كتاب هيكل «فى منزل الوحى» وتحديداً الفصل المعنون بـ «فى غار حراء» وقراءة ما قاله هيكل بالنص «أن هذا الحادث (نزول الملك على محمد بأول الوحى وهو يتحنث بالغار) لم يكن حادثاً عارضاً من خوارق أعمال القدر لم يمهد القدر له بل كان نتيجة لتمهيد طويل خلال سنوات عدة **أدّب محمداً ربه أثناءها وطهر نفسه وأعده لتلقى رسالته وإبلاغها للناس**. على هذا الجبل - حراء - كانت خاتمة التمهيد والتهذيب والإعداد **قبل الرسالة. إذاً لقد شهد حراء هذه الرياضة الروحية العظيمة منذ هدى الله محمداً إلى الحق حتى أضاء أمامه سبيل الحق بنور الرؤيا الصادقة. وإلى أن أوحى إليه النبوة ليكون من بعد بشيراً للناس ونذيراً»** -[١٢٢]-.

هذا نص ما قاله هيكل. وهو - كما نرى - نص صريح. ولا يوحى مجرد إيحاء بأن صاحبه - كما زعم خليل - «نقه إلى التجربة». أو - كما ادعى خليل - حدد زمن «التمهيد والتهذيب والإعداد» بـ «منذ أن نكحت خديجة محمداً إلى لحظة ما حدث فى غار حراء». أو أن صاحبه - كما تقول خليل - قال أو حتى «لمح

(١٢١)د. عاصم الدسوقى - «البحث فى التاريخ: قضايا المنهج والإشكالات» - مؤسسة ابن خلدون - الطبعة الثالثة ١٩٩٩م - ص ٩٩/١٠٢/ ١٠٣.

(١٢٢) محمد حسين هيكل - «فى منزل الوحى» - دار الكتب المصرية - الطبعة الأولى ١٩٣٧م ص ٢٢٦.

ولم يفصح وجمجم ولم يصرّح» بأن من قام بالتمهيد والتهذيب والإعداد «هم بشر من البشــر وناس من الناس» أو أن صاحبه «ترك لذكـاء القارئ وفطانته» معـرفة «من هم؟». وإلى جانب ما تقوّله خليل **فالقراءة المقارنة للنصين** (أى الذى نسبه خليل إلى هيكل والذى قاله هيكل فعلا) **تقود عقولنا إلى ملاحظة حذف أو - للدقة - إخفاء خليل لكل ما كان يشير إلى «الله» فى قول هيكل كـ «تأديب الله لمحمد» و«تطهيره لنفسه» و«إعداده لتلقى رسالته» و«هداية» الله لمحمد «إلى الحق».. إلخ.**

وما رصدناه ولاحظناه من اختلافات جوهرية بين النصين يثير فى عقولنا البسيطة عدة تســاؤلات: لماذا لم يلتزم الشــيخ خليل - فيـما نقله عن هيكــل - بـ «أمانة» و«دقة» البـحث العلمى؟ ولماذا قوّل هيكل أشيـاء لم يقلها عن الـ «بشر من البـشر» والـ «ناس من الناس»؟ ولماذا حذف أو أخفى كل ما ورد فى قول هيكل عن «الله»؟ وهل أسباب حذفه لـ «الله» علمية (عدم أهمية المحذوف وبالتالى عدم جدوى إثباته فى السـياق). أم هــى أسبـاب أيديولوجـية (سلبيـة الموقف الفكرى للبـاحث من المحذوف. أو لرغبة الباحث فى الوصول بقـارئه إلى نتائج محددة سلفاً ولا يؤكدها المحذوف)؟

وبعيـداً عن الالتزام «الشكلى» لخليل بقواعـد الكتابة. **ففى ضــوء حقيقـة علم «أمــانته» و«دقـته» لا يمكنـنا فى «ألف - باء» عقل ســوى نفى علمـية وترجـيح أيديولوجية سبب حــذف خليل لـ «الله». وفى «ألف - باء» منطق لا يمكننا سوى الشك فى براءة الباحث وترجيح فهم إحــلاله لـ «البشر من البشر» والـ «ناس من الناس» محل «الله» فى «التـمهيد والتـهذيب والاعداد» (لمحمـد) على أنه إحلال مقصود «خليلياً» ليس فقط للإيحاء بوجود من يتفق معه - ولو جزئياً - إنما أيضاً (والأهم) لأن هذا الإحلال كان يحـتمه كل سياق كتاب «فـترة التكوين» الساعى**

إلى تضييق مساحة فعل الله فى «تجربة صناعة محمد كنبى» للوصول بهذه المساحة إلى حد نقطة الصفـر. والساعى إلى توسييع مساحـة فعل الـ «بشر» والـ «الناس» للوصول بها إلى حد «أنسنة» كل مراحل هذه «التجربة» بل وكل تفاصيلها. فعند هذا الشيخ أن «تجربة صناعة محمـد كنبى» بجانب أنها - كما قال خليل - تمت فى «سـرية» و«تكتم» و«تخـفى»-[١٢٣]- تمت أيضاً - وفى كل مـراحلها وتفاصـيلها - حسب «الخطة المرسـومة» التى - كما قـال خليل - «خططت لها خديجة ثم نـفذتها بمهـارة يعز نظيـرها (. . .) وأشرف عليـها الشـيخ الجليل والقس العالم ورقـة بن نوفـل»-[١٢٤]- فحسب «الخطة» لم تكتف خديجة بـ «تمويل التـجربة» أو بـ «اختيار» و«ترشيح» من وصـفه خليل بـ «الولد المبروك (محـمد)»- [١٢٥] -ليـكون هـو «موضوع التجربة (النبى المنتظر)» لكنهـا أيضاً - وكما قطع خليل - «أدارت التجربة إلى الاتجاه الـذى تتغيـاه (هى خديجـة) والوجهـة التى تؤمهـا والمنحى الذى تريده» والذى تحقق فى غار حراء.

ثانيـاً: ولأن خديجة - كما يقـول خليل - «إذا خاضت تجربة أو أقدمت على مشروع (. .) لا تسمح بأى خلل ولا ترضى بأى تجاوز ولا تقبل أى هفوة»-[١٢٦]- فقد انتهت إلى «أن المرشح كيمـا يغدو القادم (النبى) المنتظر لابد أن يمسك بيده كتاباً يعلنه على أهل مكة: [هاؤم اقـرأوا كتابيه] مـثلما قالهـا موسى لليهـود وابن مريم للنصارى» وبما أن «الكتـاب (القرآن) - حسب «الخطة المرسومـة» - جزء أصيل فى «التجربة الخديجية» لـ «صناعة مـحمد كنبى» فقبل تأمل. أو بمعنى أدق لنتمكن من

(١٢٣) خليل - «فترة التكوين» - ص ٢٧٦.

(١٢٤) نفسه - ص ٣٩٥.

(١٢٥) نفسه - ص ٢٠٧.

(١٢٦) نفسه - ص ٣٠.

تأمل «المسكوت عنه» فيما قاله خليل ونقلناه عن دور الـ «بشر من البشر» والـ «ناس من الناس». وهل هذا الدور - كما نعتقد نحن بعقولنا البسيطة (الماورائية) - يقف عند حدود «التلقى». أم هو دور «تصنيعى»؟ أدعوا القارئ إلى إعادة قراءة الدليل «الخليلى» [هاؤم اقرأوا كتابيه] فى ضوء عدة حقائق:

أ - هذه العبارة هى جزء من الآية رقم ١٩ من سورة «الحاقة» ونصها ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ﴾.

ب - أن هذه الآية جاءت بعد الآيات من رقم ١٣/ ١٤/ ١٥ التى تقول ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ (١٣) وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (١٤) فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾ إلى الآية رقم ١٨ التى تقول ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾.

جـ - أن هذه الآية (رقم ١٩) تلتها الآيات من رقم ٢٠/ ٢١/ ٢٢ التى تقول ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ (٢٠) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ (٢١) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ﴾ إلى الآيات رقم ٢٥/ ٢٦/ ٢٧ التى تقول ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ (٢٥) وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ (٢٦) يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ﴾ إلى آخر الآيات.

وإذا علمنا أن «الحاقة: اسم للقيامة سميت بذلك لتحقق وقوعها» و«الكتاب» سواء فى الآية رقم ١٩ أو فى الآية رقم ٢٥ هو تحديداً «كتاب الأعمال» وأن أخذه سواء بـ «اليمين» أو بـ «الشمال» سيكون بعد وقوع «الواقعة» أى «القيامة الكبرى»[(١٢٧)] - فنحن إزاء هذه الحقائق لن نسأل عن رأى الشيخ خليل فى «النفخ

---

(١٢٧) محمد على الصابونى - «صفوة التفاسير» - دار القرآن الكريم - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨١م - مجلد ٣ - ص ٤٣٦.

فى الصور» و«دك الأرض والجبال» و«انشقاق السماء».. إلخ. وهل هى - كما فى سورة «الحاقة» - مقدمات كونية لوقوع «القيامة». أم هى مقدمات كونية لـ «تجربة صناعة النبى»؟ لكن. ولأن هذا الشيخ هاجم وهجم على من «يحرصون على بقاء النصوص المقدسة فى حالة تجريد ومطلقية بحيث تصلح لكل تفسير وتتسع لأى تأويل. وفى مقدمته التفسير أو التأويل الذى يتفق مع أيديولوجية المفسر أو مذهبه السياسى أو مكاسبه»- (١٢٨) - فالسؤال الطبيعى الذى يطرح نفسه هو: **لماذا اقترف الشيخ نفس خطيئة «التجريد». فى استشهاده بعبارة [هاؤم اقرءوا كتابيه]؟ هل لجهله بمعنى «الكتاب» فى هذه العبارة. وبمعنى هذه العبارة فى سياق سورة «الحاقة». أم لأنه - وتحت ضغط مثلث «إيديولوجيته» و«مذهبه» و«مكاسبه» - تعمد اقتراف هذه الخطيئة؟**

هنا. وإذا علمنا أن المبشر النصرانى المشهور بـ «إبى موسى الحريرى» صاحب كتاب «قس ونبى» الذى جاء فى مقدمته أن «لكل من القس (ورقة بن نوفل) والنبى (محمد بن عبد الله) - فى الدين الجديد (الإسلام) دور: الأول أوحى وعلّم ودرب وأرسى الدعائم. والثانى سمع وتعلم ودرس وشيد البنيان (...) القس أستاذ علم فتى ذكى الفؤاد عرف اختياره ونجح. والنبى تلميذ نجيب حفظ ما تعلم وأبدع. الأول (ورقة) نقل كلمة الله الأعجمية (الإنجيل العبرانى) إلى لسان عربى مبين. والثانى (محمد) بلّغ الكلمة العربية وتلاها على المؤمنين»- (١٢٩)- هذا المبشر النصرانى استشهد بالآية رقم ١٤ من سورة «الإسراء» التى تقول ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ

---

(١٢٨) خليل - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامى» - مرجع سابق - ص ٦٦ - و «نحو فكر إسلامى جديد» - جـ ٢ - ص ١٤٢.

(١٢٩) أبو موسى الحريرى - «قس ونبى: بحث فى نشأة الإسلام» - بدون ناشر - طبعة ١٩٧٩م - ص ٦.

بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾. مرة فى صفحة ٤٩ لتأكيد «أن محمداً كان يعرف القراءة ويجيدها. وكان يقرأ الكتاب الذى بين يديه (المترجم من العبرية) فكانت قراءته له قرآناً». ومرة فى صفحة ٧٥ «للدلالة على أن القرآن فى ترجمته العربية هو منَّزل أيضاً كما فى أصله (العبرانى)» وأن الإنجيل العبرانى (= القرآن) «أعطيفي (أو ترجم إلى) اللغة العربية ليتمكن محمد من قراءته وحده دون الاتكال على سواه (. . .) وليتمكن أيضاً من أن يبشر به مكة وسائر القرى». ورغم أن الآية رقم ١٣من سورة «الإسراء» تقول ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُوراً﴾ وهو ما يعنى أن «اليوم» فى الآية رقم ١٤ هو «يوم القيامة» وأن «الكتاب» هو تحديداً «كتاب الأعمال». فقد تجاهل «الحريرى» هذه الحقيقة ليذهب إلى «أن القرآن العربى هو قراءة عربية للكتاب الأعجمى (العبرانى) نُقلت (تُرجمت) أخباره وفصلت بلسان عربى مبين ليدركها العرب» و«التفصيل - بحسب مفهوم القرآن - (كما يقول المبشر النصرانى) (. . .) يعنى: تعريباً ونقلاً من لغة (أعجمية - عبرانية) إلى لغة (عربية) ليدرك السامعون (العرب) مضمونه»-(١٣٠)-.

إذا علمنا هذا التطابق بين ما فعله الشيخ اليسارى - العلمانى (خليل عبد الكريم) فى الآية رقم ١٩ من سورة «الحاقة» وبين ما فعله المبشر النصرانى (أبو موسى الحريرى) فى الآية رقم ١٤ من سورة «الإسراء». وإذا علمنا - أيضاً - أن هذا التطابق لا يقف عند حد تحريفهما لمعنى «الكتاب» فى الآيتين. وإنما يمتد إلى اتفاقهما على أن القس ورقة بن نوفل هو الذى ترجم لمحمد «الإنجيل العبرانى» - كما يذهب الحريرى - أو بعض «الإصحاحات (التوراتية - الإنجيلية)» - كما يذهب

(١٣٠) نفس المصدر - ص ٤٩ / ٧٤ / ٧٥.

خليل - وهو الذى أشرف على «تعليم محمد وتدريبه» وفى «الجلسات الليلية» التى كان يعقدها فى بيت خديجة «كان يطرح على محمد ما ورد بالتوراة من أخبار وقصص... إلخ (...) وما جاء بالإنجيل عن عيسى وولادته.. إلخ». وإلى جانب هذا. إذا علمنا أن الحريرى (المبشر النصرانى) وخليل (الشيخ اليسارى) اختلفا فذهب الحريرى إلى أن القرآن هو «كلمة الله الأعجمية (الإنجيل العبرانى) التى نقلها القس ورقة إلى لسان عربى مبين» وأن محمداً (كتلميذ) «بلّغ كلمة العربية (أى «الإنجيل العبرانى» معرباً كما ترجمه أستاذه ورقه من العبرية إلى العربية) وتلاها على المؤمنين». أما خليل فقد ذهب إلى أن كل ما جمعه محمد وخزّنه وبرمجه فى ذاكرته المدهشة (من حكايات اليهود التى ترجمها القس ورقة. وأساطير العرب ومخاريقهم وشعبذاتهم التى جمعها من الأسواق.. إلخ) - حسب «الخطة المرسومة» - كان لابد منه «ليخرج وقت الحوجة إليه (...) عندما تحين ساعة الإملاء ووقت الكتابة وزمن التدوين» و«لتخرجه (ذاكرة محمد) بياناً رائعاً وقت اللزوم».

إذا علمنا كل ما سبق. **ففى ضوء حقيقة تحريف خليل لمعنى «الكتاب» فى الآية رقم ١٩ من سورة «الحاقة» ليكون هو «الكتاب» (القرآن) الذى سيعلنه محمد على أهل مكة. وفى ضوء إصرار خليل على تخييل علاقة محمد بقرآنه مماثلة لعلاقة أشعياء بسفره. بل وفى ضوء حقيقة إحلال خليل لـ «البشر من البشر» والـ «ناس من الناس» محل «الله» فى قول هيكل ليتمكن من إحلاله لـ «خديجة» و«القس ورقة» محل «الله» فى «تجربة صناعة محمد كنبى» أعتقد أن «المسكوت عنه» فيما قاله الشيخ - ونقلناه فى الصفحات من ٢٢٧ حتى ٢٣١ - يذهب إلى «أنسنة القرآن» بإحلال «محمد» محل «الله» فى صناعة القرآن.**

وأكـرر أنا لست ضد حق الشـيخ فى الذهاب هذا المذهب. ولست ضـد حق دراويشه فى تبنى «الأنسنة». بل ولأن شيـخهم قامت قيامتـه (أى مات ويواجه الآن حقيقة سورة الحاقة) فـأنا لست ضد حق الدراويش فى تخطئة قراءتى بل أحرضهم على مراجعة قراءتى وتقـديم قراءة أخرى (أتمنى أن تكون جادة) لـ «المسكوت عنه» والذى لم يجرؤ شيخهم على «البوح به» فى كتابه «فترة التكوين» عن القرآن.

وحتى يأتينا دراويش الشيخ خليل بما نتـمناه. وأعدهم بالتراجع عن قراءتى التى - حتى يجدّ جديد - لا أمـتلك الآن سوى الاعتقاد بصـوابها والذهاب إلى أن ما قاله خليل فى كتابه «فترة التكوين» عـما كان يدور فى «القعدات الليلية الطويلة» بين محمد وخديـجة والقس ورقة من «مذاكرة الإصحاحات (التـوراتية والإنجيلية) التى ترجـمهـا ورقـة» وطرح مـا ورد فى هذه «الإصحـاحـات» من أخـبار وقـصص «إسرائيلية» (مـثل قصص الخلق - التكوين - آدم - حواء - الشـيطان - فرعون - موسى.. إلخ) على محـمد. وعن توصية خديجة لمحـمد بـ «المشى فى الأسواق» والاستمـاع إلى كل ما يقال فيها «حـتى الأساطير والمخاريق والشعـوذات» و«تجميع محمد» للقـصص الإسرائيلية وللأساطير العربيـة فى «ذاكرته المدهشة» و«أن دروس أو معـارف أو معلومـات الليالى الطويلة (والمشى فى الأسـواق) والتى ستـختـزنها الذاكرة الحديدية ذاكرة الشاب الأمى العبقـرى (محمد) يتعين بطريق الحتم واللزوم أن تتلى على أهل مـكة والحجـاز وغـيرهـا (...) بلسان عـربى بلغ القـمـة فى الفصاحة» وبما أن مـحمداً «من قريش ونشأ فى بادية بنى سعد فـغدا أفصح العرب وأعربهم وأبلغهم» فقـد أخرج من ذاكرته «كل ما تم تجميعه وتخـزينه وبرمجته» فى «بيان رائع» (القرآن).

نعم كل هذا لا يقوى فـقط ما ذهبنا إليه ورجحنا صـوابه. وإنما أيضاً يكشف لنا عمق «المسكوت عنه» فـيما قال الشيخ خليل فى «مـقدمته التحليـلية» (لكتاب «الفن

القصصى فى القرآن») عن «انطواء القرآن على أساطير» وعن «فلكلورية» القصص الواردة فى القرآن سواء العربية (قصص صالح - ثمود - الناقة.. إلخ) أو الإسرائيلية (حكايات موسى وفرعون - خروج بنى إسرائيل من مصر.. إلخ). **وانكشاف هذا «المسكوت عنه» يضطرنا الآن إلى التراجع عما قلناه عن «الخلاف الجوهرى» فى صفحة ٢١٦ ويمكننا الآن نفى أو على الأقل الشك بقوة فى جدية خليل عبد الكريم فى خلافه مع مشركى مكة حول «مصدر الأساطير (والإسرائيليات) فى القرآن». وبالتالى - وفى ضوء المسطور فى كتاب «فترة التكوين» - يتحول الخلاف (الخليلى - المكى) من: هل الله. أم محمد هو «مصدر الأساطير والإسرائيليات فى القرآن»؟ إلى: هل محمد. أم ورقة بن نوفل هو «المصدر»؟**

كل هذا يمكننى من القول بأن سبب الخلاف (الخليلى - المكى) فى تحديد اسم «المصدر» يكمن فى «أن تجربة صناعة النبى - كما قال خليل - حرص أطرافها الثلاثة (خديجة - ورقة - محمد) على تكتمها وسريتها وإخفائها عن الأعين وإبعادها عن الآذان والقيام بها وراء الحجب وخلف الستائر» و«أن اثنين من أطراف التجربة المجيدة هما (خديجة - ورقة) انتقلا إلى رحمة الله قبل أن تتاح لهما الفرصة للحديث عنها بعد نجاحها وإعلانها للملأ. أما الطرف الثالث وهو (الرحيم محمد) فقد التزم الصمت»-(١٣١)-.

فمشركو مكة - حسب ما يفهم من قول خليل - فشلوا فى الوصول إلى معلومة واحدة من «تجربة صناعة محمد كنبى» بل ولم تنقذهم معاصرتهم لمحمد

(١٣١) خليل «فترة التكوين» - ص ٢٧٦ / ٢٧٧.

من التخبط في تحديد «المصدر» وتسميته. أما الشيخ خليل عبد الكريم فلم يعقه مرور ما يقرب من ١٤٤٠ سنة عن اكتشاف ليس فقط ما يشير إلى حدوث هذه «التجربة» وإنما أيضاً ما يغريه بالتحدث بيقينية «الطرف الرابع» عن تفاصيل كل مراحل «التجربة» بشقيها صناعة النبى وصناعة القرآن أو «المصحف المحمدى»(*).

* * * *

(*) تناولنا فى دراسة بعنوان «خليل عبد الكريم: باحث فذ أم شاهد زور؟» مشاركة الشيخ خليل للدكتور القمنى فى تحريف أقوال د. جواد علىّ لتأكيد أن محمداً اخذ لغة قرآنه من شعر امية بن أبى الصلت. وقد آثرت الاكتفاء بما انتهيت إليه الآن وإذا رغب القارئ فى معرفة المزيد عن علمية هذا الشيخ وعن «أنسنته» للقرآن فليرجع إلى دراستنا.



مراجعة نقدية

لعلاقة فكر حسن البنا بفكر محمد عبده

فى كتابات د. رفعت السعيد



د. رفعت السعيد مؤرخ ماركسي حاصل على دكتوراه «الفلسفة». ودكتوراه «العلوم» فى التاريخ الحديث. أى يفترض فيه «التصاقه بعلم التاريخ بمعرفية كافية» (منهجية - معلوماتية) تمكنه من الحفاظ على المسافة الموضوعية الفاصلة (والتى يجب أن تفصل) بين العلمى والسياسى. وتبعده أو تقيه من اقتراف خطيئة تضييق هذه المسافة (أو تجاهلها) ليخضع موضوعية العلمى لميكيافيلية السياسى فى التأريخ. وبالأخص فى تأريخه لفكر وتاريخ خصمه الإسلامى حسن البنا (١٩٠٦م - ١٩٤٩م) الذى يحمّله الدكتور كل ما حدث. وما يحدث. وما سيحدث من تطرف وتكفير وإرهاب ليقينه «أن (كل) الجماعات الإسلامية (الحالية) بتطرفها الذى يبدو مثيراً للحيرة والاضطراب والذى يحاول الإخوان التخلص منه والتنكر له، أن هذه الجماعات ليست (فى يقين الدكتور) سوى امتداد للخط الذى رسمه البنا. وليسوا سوى امتداداً طبيعياً ونتاجاً منطقياً لأفكاره ومقولاته»-[١]- التى رشحته عند الدكتور ليكون «المتأسلم الأكبر»- [٢]- و«سيد عصر الارتداد» -[٣]- فى تاريخ مصر الحديث.

ولاعتقادى بأن فكر حسن البنا مجرد فكر «بشرى» يقول باتخاذ الإسلام مرجعية يرتكز عليها وينطلق منها (وهذا حقه). و«بشرية» فكره تعنى «نسبية» اجتهاده. سواء فى محاولته فهم أبعاد قضايا وإشكاليات الواقع الذى عاصره. أو فى محاولته فقه نصوص المرجعية مطلقة الصواب (وهذا حقيقى). وهذه «النسبية» تفتح (لكل مهموم ومهتم بحاضر ومستقبل الوطن) مساحات اختلاف واسعة مع فكر واجتهاد

(١) د. رفعت السعيد - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - طبعة كتاب «الأهالى» رقم ٢٨/ أكتوبر ١٩٩٠م - ص ١٠.

(٢) د. رفعت السعيد - «والصمت.. لا» - دار التنوير - القاهرة ١٩٩٥م - ص ١٤.

(٣) عنوان دراسة د. رفعت السعيد المنشورة فى مجلة «أدب ونقد» - العدد ٥٤ - يناير/ فبراير ١٩٩٠م.

البنا. وبالتالى مع جماعته التى تتبنى هذا الاجتهاد ولاعتقادى بأن الاختلاف مع البنا فى كل الأحيان «حـق». وفى بعض الأحيان «واجب» أى لابد منه. فأنا أعـتقد أن للدكتور رفعت (سواء كمصرى أو كمؤرخ أو حتى كماركسى) كل الحق فى دراسة وتقييم فكر وتـاريخ حسن البنا الذى - فعلاً - يشكل فى متن تاريخ مـصر الحديث فصلاً من أكثر فصوله إثارة لـلجدل السياسى والعلمى. بل وللدكتور كل الحق فى مخالفة الرأى الإخوانى الذى يستحيل علمياً اعتباره القول الفصل والأخير سواء فى الموقف من الإسلام أو فى الموقف من فكر وتاريخ مؤسس جماعتهم الإسلامية.

لكن. ولأن د. رفـعت فى تأريخه لفكر وتاريخ البنـا وجماعـته قطع بيـقين بأنه «يرى ما هو حق» و«يقـول ما هو حق». ولم يقف (كمـؤرخ) عند هذا الحد. لكنه (وبدون تواضع) استبعد احتمال أو إمكانيـة «انتقاد إكثاره من الكتابة» عن وضد البنا وجماعتـه. وقال بتعجب «لست أدرى إن كان القليل (من الكتـابة) صائباً فلم يكون الكثـير خاطـئاً»-[٤]-. وهو قول (فى حـدود فهمى) يكاد يعـنى انعدام الخطأ فى «القليل» و«الكثـير» أى فـى «كل» كتـاباته. أو على الأقل يعنى أن المعلومـات التى استشهد بها. والنتـائج التى انتهى إليها كلها صحيحة وصائـبة. ولصوابها فقد وقف «غلاة الإخوان» أمـام كتاباته الموثقة عن البنا «ساخطين وغـاضبين بل ومكفرين دون أن يمتلكوا جرأة المحاجة أو النقاش»-[٥]-. ولم يكتف الدكتور بهذا لكنه قال بأنهم (بعد السـخط والغضب والتكفـير) طلبوا منه أن يصـمت عن قول وكتـابة الحقيـقة «هكذا أبلغونى فى رسالة واضـحة. وصريحة. فقط اصـمت وننسى كل ما فات. وأجبت بكتاب كامل عنوانه: والصمت... لا»-[٦]-.

(٤) د. رفعت - «اليسار. الديمقراطية. و. التأسلم» - كتاب «الأهالى» رقم ٦١ - يناير ١٩٩٨م ص ١٠.

(٥) د. رفعت «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٩.

(٦) د. رفعت - «اليسار. الديمقراطية. و التأسلم» - ص ٩٩.

وسواء صح أو لـم يصح ما حكاه الدكـتور عن «سخـط وغضب بل وتكفـير» الاخوان له (كما قال) لمجرد «تمسكه بموضوعية البحث الأكاديمى»-[٧]-. فالثابت أن الدكتور (ولأسباب نجهلها) أرسل قوله بدون توثيق. وهذا (الآن على الأقل) يجعلنا نتوقف عن تكوين رأى سواء بالاتفاق أو بالاختلاف مع ما حكاه. وفى ذات الوقت يغرينا بل ويحرضنا على مواصلة مراجعـة «تمسكه بموضوعية البحث الأكاديمى» فى كتاباتـه الكثيرة عن حسن البنا. ولأنه قـد سبق لنا وراجعنا فى كتـاب كامل بعنوان «العلمانيون والحرام العلمى» علمية تعامل د. رفعت مع تراث حسن البنا الفكرى. وخرجنا بنتيجة موثقـة بعشرات الأدلة تتلخص فى أن الدكتور بإرادته (وعلى عكس ما وعـدنا به كقـراء له) لم يرد فهم فكر البنا كـما سجـله البنا فى رسائله ومـقالاته ومذكراته وأحاديثه. وبنفس الإرادة اغتال نصـوص البنا بالتحريف والتحوير لتقول بما يريد الدكـتور (البـاحث) وليس بما قـاله البنا (المبـحوث فى تاريخـه وفكره). وذلك ليكون البنا مع التكفـير والإرهاب والدولة الدينية. إلخ. وضـد حرية الرأى والحكم الدسـتورى والـدولة المدنية. إلـخ. فنحن - ولخشـيـة الإطالة - سنخـصـص هذه الصفحـات لمراجعة «تمسك (د. رفعت) بموضـوعية البحث الاكـاديمى» فى دراسته لعلاقة فكر حسن البنا بفكر الإمـام محمد عبده. والتى انتهى فيـها الدكتور إلى أن «حسن البنا سـيد عصر الارتداد» عن «مـادية» شبلى شميل وعن «تعـاليم» الإمام محمد عبده.

* * * *

نبدأ بالإتفاق مع د. رفعت على حقيقية اتساع مساحة اختلاف (سماه الدكتور بـ «ارتداد») حسن البنا مع «مـادية» شبلى شميل الذى «اقـتحم الميدان شاهراً سـيفه»

(٧) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٩.

وتحديداً شاهراً «فلسفة النشوء والارتقاء» فى وجه الدين بقوله «نعم إن القول بمذهب النشوء ستلزم بالضرورة القول بمادية الكون» -[٨] -. و«إن الذين يقولون بوجود قوة (غيبية - إلهيـة) أبدعت (خلقت) العالم من لا شيء. لا يستندون فى قولهم هذا إلـى شـيء»- [٩]-. وهو اختلاف طبيعى ومنتظر من مؤسس جماعة الإخوان المسلمين الذى (كما يقول د. رفعت) «كان والده وأستاذه الأول تلميذاً من تلاميذ محمد عبده». بل وحسن البنا نفسه (عند د. رفعت) «تأثر بالأستاذ الإمام»-[١٠]- الذى ترجم إلى اللغة العربية رسالة الأفغانى «الرد على الدهريين» التى (كما يقول د. رفعت) «دمر بها إمكانية البقاء لأفكار شميل وصيحته»- [١١]-. والذى (كما نعلم) خاض بمقالات كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» معركته الشهيرة ضد علمانية فرح أنطون. والذى لا يعلمه الدكتور أو يعلمه وسكت عن إثباته أن حسن البنا لم يكتف بقراءة «رسالة التوحيد» و«الإسلام والنصرانية». «كأهم نصوص فكر محمد عبده فى العقائد والتجديد» لكنه أيضاً اعتمدها فى «المنهاج الثقافى لجماعة الإخوان المسلمين»-[١٢]-.

هذه حقيقة تثير فى عقولنا تساؤلاً هو: هل «ارتداد» البنا عن «تعاليم» محمد عبده فعلاً حقيقة تاريخية تقولها «الوثائق»؟ أم مجرد رأى للدكتور (الماركسى) رآه

---

(٨) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٥٤ - ص.

(٩) د. رفعت - «المؤلفات الكاملة» - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧٨م - المجلد الأول - ص ٢٥٢.

(١٠) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» ص ٤٣/ ٤٤.

(١١) د. رفعت - «المؤلفات الكاملة» - المجلد الأول - ص ١٠٧.

(١٢) مجلة - «التعارف» - العدد (٦) - ٢٣ مارس ١٩٤٠م - ومجلة - «القاهرة» - العدد (٣٣) - ديسمبر ١٩٩٣م. دراسة د. إبراهيم البيومى غانم - «المصادر الفكرية للإمام حسن البنا» - ود. محمد عمارة - «الثوابت والمتغيرات فى اليقظة الإسلامية الحديثة» - سلسلة - «فى التنوير الإسلامى» رقم ١٨ دار نهضة مصر ١٩٩٨م - ص ٢١.

قادراً على تمكينه من نفى وجـود أية شبهة «امتداد» فكرى. أو حـتى «اتفاق» جزئى بين «آراء ومقولات» البنا وبين «تعاليم» محمـد عبده. وذلك ليكون البنا تحديداً (كما ذهب الدكتـور) «سيداً لعصر الارتداد» ليـس فقط إلى «سلفية» رشـيد رضا - فى التاريخ الحديث - وإنما أيضاً إلـى «الخوارج» - فى التاريخ القديم-[١٣]-. وبالتـالى ليكون البنا بـ «ارتداده» ليـس فقط «مـقاومـاً للمدنيـة الحـديثة وللدعـاوى العلميـة والعلـمـانيــة»-[١٤]-. وإنما أيضـاً (وبجـانب هذا) لـيكون «متـاسلمـاً ضـد الإسلام»-[١٥]-؟

لنحاول (بعقـولنا) الاقتراب من إجابة جادة عن هذا التسـاؤل. أجد من اللازم (والآن تحديداً) الابتعاد قليلاً لنقترب كثيراً من عمق هذه النقطة المفصلية فى موقف د. رفـعت الذى علمنا أن الموقع «الأيديولوجـى» للباحث هـو الذى «يعكس شكل معرفته بالحدث التاريخى»-[١٦]-. والذى اعترف «أنا لا أخفى أننى ماركسى» وأن الفكر الماركـسى «يؤثر فى أدائى»-[١٧]-. وهى أقوال تفـرض علينا محـاولة رصد علمية فهم د. رفـعت لـ «أيديولوجيته» كمحـاولة لازمة لفهم المنطق الداخلى الذى يحكم أو يتحكم فى «أدائه» التأريخى.

ماركسية الدكتور (الماركسى):

فى تقديمه لدراسته «الإسلام السياسى من التطرف إلى مزيد من التطرف». وقبل

---

(١٣) د. رفعـت - «التأسلم السـياسى وروافـده.. الإخوان المسلمـون» - كتـاب «الأهالى» رقم ٧٣ - أبريل ٢٠٠٢م - ص ٢٤ - وجريدة «الأهالى» فى ٧ نوفمبر ٢٠٠١م.

(١٤) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - ص .

(١٥) د. رفعت - «ضد التأسلم» - كتاب «الأهالى» رقم ٥٦ - يونيو ١٩٩٦م - ص ٢٣.

(١٦) د. رفعت - «كتابات فى التاريخ» - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٨٠م - ص ١٦٧/ ١٦٨.

(١٧) د. رفعت - «اليسار. الديمقراطية. و. التأسلم» - ص ١٩٨.

أن يستعرض أطروحات دراسته استأذن د. رفعت قارئه ليبدأ بتوضيح «موقف الماركسية (كفلسفة) من الدين». وسواء كانت هذه البداية (كما قال) «تكمل الدراسة» و«لازمة لها» و«ضرورية قبل البدء بها». أو سواء كانت (كما قال أيضاً) «لنستطيع أن نبدأ دونما حرج فى معالجة مواقفنا الانتقادية من (تيار) الإسلام السياسى». **فالذى يهمنا أن الدكتور بدأ** تقديمه بـ «رفض الادعاء بأن الفكر المادى يعنى بالضرورة اتخاذ موقف معاد للدين كمعتقد (سماوى)» -[١٨]-. ولتوثيق رفضه لهذا «الادعاء» أورد ثمانية نصوص نسبها لماركس وانجلس ولينين لتشهد بعدم وجود تضاد فلسفى بين الماركسية (المادية) والدين (المثالى).

ولأن النصوص التى سكت د. رفعت عن الإشارة إليها. والتى رصدت بدقة وبجرأة حقيقة وعمق موقف الفكر المادى الماركسى من الله أكثر من أن تحصى. أشهرها قول انجلس عن «مسألة ما هو الأول (فى الوجود قبل الآخر): الروح (الله). أم الطبيعة (المادة)؟» و«أخلق العالم قبل الله. أم أن الله موجود منذ الأزل (قبل العالم - الطبيعة - المادة)؟» «انقسم الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين وفقاً للجواب الذى يجيبون به عن هذه المسألة.. فأولئك الذين أكدوا أن الروح (الله) وجدت قبل الطبيعة (المادة). والذين اعترفوا (...) بخلق العالم. ألفوا معسكر المثالية. أما أولئك الذين اعتبروا الطبيعة (المادة) هى الأول (فى الوجود قبل الله) فقد انتموا إلى مختلف مدارس المادية» -[١٩]-. و«فى عالم تشكل المادة سببه الأول وأساسه الأول ليس ثمة مكان للخلق الخارق» -[٢٠]- وفى الترجمة المصرية لهذا

---

(١٨) قضايا فكرية - الكتاب الثامن - أكتوبر ١٩٨٩م - ص ١٥.

(١٩) ماركس - انجلس - «مختارات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - جـ ص ٢٠.

(٢٠) أفانا سييف - «أسس المعارف الفلسفية» - دار التقدم ١٩٨٥م - ص ٣٥.

النص «ليس ثمة مكان لقوى أخرى فـوق الطبيعة»-(٢١)-. لأنه «لم يبق ثمـة مكان اليوم لخالق» - (٢٢)-.

في ضوء هذه النصوص القليلة جداً والتي تؤكد أن نفى الدكتور لعدائية الماركسية للدين يكاد يخرجـه من مادية ماركس وأنجـلس التي «تحطم جميع التـصورات عن الحقيقة المطلقة» والتي تؤكد أنه «ليس هناك بالنـسبة للفلسفة (المادية) الديالكتيكية شيء نهـائي. مطلق. مقـدس» -(٢٣)-. وأن الدكتـور (بوعى أو بدون وعى) بدفـاعه «المثالى» عن «المادية» يكـاد يعيد الـ «الديالكتـيك» ليقف - مرة أخـرى - على رأسه (كما كـان في فلسفة هيجل «المثـالية») وكأن ماركس وأنجلس لم يخـالفا هيجل في الموقف من الـ «ديميورغ» (الله - الخـالق - المبدع) ليوقـفا «الديالكتيك» على قدمـيه بنفيهما لأولية الله وإثباتهما لأولية المادة في الوجود قبل الله - (٢٤)-.

في ضوء هذه النصـوص اعترض عـقلى استشهـاد د. رفعت بقول نسـبه إلى ماركس نصه «أن الدين عند الكثيرين هو النظرية العامـة لهذا العالم. وهو مجموعة معـارفهم الموسـوعيـة. وهو منطقهم الذى يتـخذ شكلاً شـعبـياً. وهو مـوضوع اعتـزازهم الروحى. وموقع حـماسـهم. وهو أداة قصـاصهم. ونمنهـجهم الأخلاقى» -(٢٥)-. واستفز عقلى سكوت الدكتور عن توضيح موضع هذا القول في سياق نص ماركس. وهل السياق يـوحى (مجرد إيحاء) بأن ماركس واحد من

---

(٢١) نفس المرجع. ترجمة حمدى عبد الجواد بعنوان «أصول الفلسفة الماركسية» - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧ - ص ٤٠ - ٤٥.

(٢٢) ماركس - أنجلس - «المنتخبات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم ١٩٨١م مجلد ٣ جـ ١ ص ١١٤.

(٢٣) ماركس - أنجلس - «مختارات» - جـ ٤ ص ١١/ ١٢.

(٢٤) ماركس - «رأس المال» - ترجمة الدكتور فـهدكم نقش - دار التقدم ١٩٨٦م - مجلد ١ جـ ١ ص ٢٧/ ٢٨.

(٢٥) قضايا فكرية - الكتاب الثامن - ص ١٥.

«الكثيرين» الذين يتبنون هذه الرؤية «المثالية» للدين. ليحق للدكتور الاستشهاد بها؟ أم أن هذه الرؤية مرفوضة ماركسياً. وورودها فى سياق النص كان - وفقط - للتعبير عن «مثالية» الرؤية التى يناضل ضدها ماركس برؤيته «المادية»؟

إزاء إصرار د. رفعت على أن ما نقله هو رأى ورؤية ماركس للدين. ولظنى أن ماركس يصعب أن يقول سوى بما يتسق مع ماديته الفلسفية. فقد راجعت هذا القول (الذى نسبه الدكتور إلى ماركس) فى كتابات ماركس. وكانت المفاجأة. أن د. رفعت لم يكن أميناً فى نقله. فقبل القول الذى نقله د. رفعت يقول ماركس «إن الإنسان هو الذى يصنع الدين. وليس العكس. فالدين - فى حقيقته - هو وعى الذات والشعور بالذات لدى الإنسان الذى لم يجد بعد ذاته. أو الذى فقد ذاته»). ولأن «الإنسان ليس موجوداً مجرداً جالساً على قدميه خارج العالم. بل إنه العالم الإنسانى والدولة والمجتمع. وهذه الدولة وهذا المجتمع هما اللذان يصنعان الدين. فالدين عندئذ. يصبح هو وعى العالم مقلوباً. لأنهما (الدولة والمجتمع فى المراحل قبل الشيوعية) عالم مقلوب. (هنا يصل سياق نص ماركس إلى ما نقله د. رفعت) إن الدين (كوعى مقلوب) هو النظرية العامة لهذا العالم (المقلوب) وهو مجموعة معارفهم الموسوعية. وهو منطقهم الذى يتخذ شكلاً شعبياً. وهو موضوع اعتزازهم الروحى. وموقع حماسهم. وهو أداة قصاصهم. ومنهجهم الأخلاقى (هنا يتنهى ما نقله د. رفعت ولكن نص ماركس لم يتنهى. فيقول ماركس) إنه (الدين) التحقيق المذهل (الوهمى) للوجود الإنسانى طالما أن الوجود الإنسانى يخلو من الوجود الحقيقى. ولهذا فإن النضال ضد الدين (كنظرية وكمعارف وكمنطق

وكمنهج . . أى كوعى مقلوب) هو نضال بطريق غير مباشر ضد هذا العالم (المقلوب)» - (٢٦)-.

باكتشافى لـ «تلاعب» د. رفعت بواحد من أهم وأدق النصوص التى ترصد بشجاعة عمق الموقف الماركسى من الدين. ولـ «تعمده» إخفاء غاية غايات الماركسية والتى تتمثل فى حتمية العمل الفكرى والحركى لإخراج «الوجود الإنسانى» من الاغتراب الروحى بـ «النضال» ضد «الوعى المقلوب للعالم» (أى ضد الدين). ومن الاغتراب الحياتى بـ «النضال» ضد «العالم المقلوب» (أى ضد الملكية الخاصة فى الدولة والمجتمع). وهما «تلاعب» و«تعمد» ينفيان عن د. رفعت شبهة الجهل ويذهبان بعقولنا مع فريدة النقاش إلى أن «الماركسية كفلسفة مادية (هى فلسفة) الحادية»- (٢٧)-. ويذهبان بعقولنا مع المنطق إلى أن الدكتور تعمد «تكتيكيا» تحريف أقوال ماركس. حتى لا يضطر (تحت ضغط صراحة أقوال ماركس) إلى الإقرار بـ «الحاد» الماركسية. وأيضاً حتى لا يضطر (تحت ضغط رغبته فى تسويق معركته كمعركة يقف بها مع «صحيح الإسلام» ضد «تأسلم» البنا وجماعته) إلى نقد عمق الماركسية «الإلحادى». وكل هذا يضطرنا (الآن) إلى الذهاب بعقولنا إلى ترجيح أن الدكتور فعل ما فعله بقصد لأنه يريد:

أولاً: (ومضطراً) نفي وجود تضاد فلسفى بين الماركسية «المادية» والإسلام «المثالى» فى الموقف من الله والكون والإنسان.

---

(٢٦) راجع. ماركس - المجلس - «حول الدين» - ترجمة زهير حكيم - دار الطليعة - بيروت - طبعة أولى ١٩٧٤م - ص ٣٣/ ٣٤ - وراجع نفس النص فى دراسة د. مراد وهبة «الاغتراب والوعى الكونى» - عالم الفكر - الكويت - المجلد العاشر - العدد الأول لسنة ١٩٧٩م ص ١٠٢ - وراجع جان إيف كالفير - «تفكير كارل ماركس» - الجزء الأول - «نقد الدين والفلسفة» ترجمة سامى الدروبى وجمال الأتاسى - دار اليقظة العربية - سوريا ١٩٥٩م من ص ٥٨ حتى ص ١١٩.

(٢٧) مجلة «اليسار» - العدد العاشر - ديسمبر ١٩٩٠م ص ٨٢.

ثانياً: (والأهم) تأكيد أن التضاد إن وجد فهو (وفقط) بين الإسلام و«التأسلم» الإخوانى الذى (حسب أقوال مؤسس جماعة الإخوان) يرى أن الذين يقولون بـ «إقصاء الدين عن كل مرافق الحياة. وحصره بين الضمير والمعبد (. . .) لم يفقهوا الإسلام بعد على طبيعته الصحيحة»-(٢٨)-. وأن «التفريق بين الدين والسياسة (بجانب كونه) ليس من تعاليم الإسلام الحنيف» فهو «إسلام استعمارى»-(٢٩)-. كما قال البنا الذى وصل «تأسلمه» (أى تضاده مع «صحيح الإسلام») إلى حد الدعوة وبإلحاح إلى حتمية «اعتقاد الإسلام نظاماً كاملاً (شاملاً) يفرض نفسه على كل مظاهر الحياة»-(٣٠)-. وإلى حتمية أن يكون القرآن (بالنسبة للمسلمين) «دستور حياتهم ونظام مجتمعهم» لأنه (بالنسبة للإخوان) «دستور الدين والدنيا»-(٣١)-.

ثالثاً: (وهذا هو المطلوب) تأكيد أن «صحيح الإسلام» الذى لا تتسع حدوده لقبول «أفكار ومقولات» حسن البنا «المتأسلمة» تتسع حدوده لقبول ماركسية د. رفعت التى (وعلى عكس «التأسلم» الإخوانى) تذهب إلى أن المباح والمتاح للدين - أى دين - (بما فى ذلك الإسلام) أن «يتناقص (بالصاد) بل ويتلاشى» دوره «مع نمو الوعى الطبقى». وأن يقبل بتقلص حدوده «كمعتقد سماوى» إلى الحد الأدنى ليكون - وفقط - مجرد «علاقة داخلية (روحية) للإنسان (بربه)» -(٣٢)-.

---

(٢٨) حسن البنا - «مجموعة الرسائل» - طبعة دار الدعوة - ١٩٩٢م ص ٢١٩ - ورسالة «مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى» - المطبعة العالمية - ص ١٩. ودار الكتاب العربى - ص ١٨.

(٢٩) البنا - «مجموعة الرسائل» - رسالة «إلى الشباب» ص ١٠٤ - ورسالة «إلى الطلاب» ص ٣١٤.

(٣٠) البنا - المرجع السابق - رسالة «إلى الشباب» - ص ١٠٣.

(٣١) البنا «مقدمة فى التفسير» - المطبعة العالمية - القاهرة ١٩٥١م - ص ٢٣/ ٢٥ - و«مقاصد القرآن الكريم» - دار الشهاب - القاهرة ١٩٧٩م - جـ ص ٦/ ٧.

(٣٢) قضايا فكرية - الكتاب الثامن - ص ١٦.

ورغم خطورة قول الدكتـور بـ «تلاشى» دور الدين. الذى - فى حدود علمى المتواضع باللغـة - لا يعنى سوى «انمحاء» دور الدين. أى انتهـاء وجوده. والذى - فى حدود فهمى المتواضع للماركسية - يكاد يلتقى مع موقفها «المادى» الذى يذهب إلى أن الدين - أى دين - «كبناء فوقى» و«كـوعى اجتماعى» هو - بطبيـعته هذه - «غير نهائى. غيـر مطلق. غير مقدس» -(٣٣)-. أى عابر. نسـبى. تاريخى. بقاؤه «كوعى مقلوب» مرهون ببقاء «العالم المقلوب».

وهو موقف (كمـا يعلم الدكتور) اتفق فيه ماركـس وانجلس على أنه حتى ينتهى اغتـراب الإنسانية وتتـصالح مع ذاتها بالشـيوعية «من خـلال إلغاء الملكية الخـاصة» (العـالم المقلوب). وبالإلحـاد «من خـلال إلغاء الله والـدين» (الوعى المقلوب للعالم)- (٣٤)-. سيظل الدين موجوداً فقط لوجود «البناء التحتى» الذى أنتجه. ولكن دوره (أثناء وجـوده المؤقت) سيظل فى «تناقص» (مـع تطور قوى وعـلاقات الإنتاج) حتى يكف الدين عن الوجود. أو - كـما قال انجلس - «حتى يموت الدين موت ربه (المادى - الاقتصادى)»-(٣٥)-.

رغم خطورة قول د. رفـعت. ورغم سكوته عن تحديد مقصـوده بـ «التلاشى» وكأنه أمر طبيـعى. ولطبيعته فهو «الـنهاية المنطقية» لدور أىّ (وكل) دين. ولأن د. رفعت - فى اعتـقادى - أكيد سيرفض وبشدة تـفسير قوله تفسيـراً مادياً فى ضوء موقف مـاركس وانجلس. ليس لأنه (التفسـير) خاطئ. وإنما لأنه قـادر على كشف حكم الماركسية - المسكوت عنه - بـ «مـوت الدين». وقادر على كشف أن «موت

---

(٣٣) ماركس - انجلس - «المختارات» - جـ ٤ ص ١١/ ١٢.

(٣٤) ماركس - «المخطوطات» ترجمة محمد مستجير مصطفى - دار الثقافة الجديدة.

(٣٥) انجلس - «ضد دوهرنج» محمد يوسف الجندى - دار التقدم - موسكو ١٩٨٤م ص ٣٦٨.

الدين» و«انمحاءه» و«كفه عن الوجود» كلها معانى تفيد «التلاشى» ولأن د. رفعت (وعلى عكس هذه الحقيقة) يريد تقديم الماركسية «بمكياج» مثالى ليخفى حقيقتها «الالحادية». غير المتسامحة مع أى دين حتى «كشأن (فردى) خاص»-[٣٦]-. بل والرافضة بعنف لمبدأ «حرية الاعتقاد البرجوازى»-[٣٧]-. ويجعلها تسلم بإمكانية وجود «بناء فوقى» (دينى - عقائدى) لم يفرزه. ولم يعكسه. ولم يتتجه «البناء التحتى» (أدوات وعلاقات الإنتاج). وإنما أتى مباشرة من السماء (الله) إلى الأرض (الإنسان) بـ «الوحى» إلى «رسول». . وفى مقابل تحريفه «التكتيكى» للماركسية. يريد تقديم الإسلام «بمكياج» مسيحى. ليخفى طبيعته الشمولية. ويجعله يسلم بإمكانية «تناقص بل وتلاشى» دوره. وقبول بقائه «كمعتقد سماوى» مجرد «علاقة داخلية (روحية) للإنسان بربه». ولأن الدكتور (كما نرى) أخطأ «بإرادته» فى تقديمه للماركسية وللإسلام على غير حقيقتهما. بقصد إجبارهما على «العلمنة» وقبول «فصل الدين عن الدولة».

إذا كان ذلك كذلك. فأنا هنا لا أجد ما يغرينى لمناقشة ما ورد فى وثائق وقرارات المؤتمر العام الثانى لحزب التجمع (رئيسه الآن د. رفعت السعيد) «أن المناداة بفصل الدين عن الدولة. خارج على إطار برنامج الحزب» وأن «الحكومة فى الإسلام حكومة مدنية»-[٣٨]-. لأن هذه الوثائق والقرارات لا تصلح كدليل على «تأسلم» حزب د. رفعت. ولا تصلح كدليل على خروج د. رفعت عن و«على

---

(٣٦) ماركس - «المسألة اليهودية» - ترجمة محمد عيتانى - مكتبة المعارف - بيروت ١٩٥٦م.

(٣٧) ماركس - «نقد برنامج غوتا» - دار التقدم - ص ٢٧ - وماركس -انجلس - «المنتخبات» مجلد ٣ جـ ١ ص ٢٧.

(٣٨) حزب التجمع - «وثائق وقرارات المؤتمر العام الثانى ٢٧/ ٢٨ يونيو ١٩٨٥م - مطبوعات التقدم - ص ٣٠٣.

إطار برنامج حـزبه». لأن مـا ورد فى هذه الوثائق (كـما يقـول د. يونان لبـيب رزق) «يدخل فى باب المناورة الناتجة عن ظروف وقتية. لا فى باب المبادئ الأصلية» -[٣٩]-.

وهو «باب» يؤكد عـدم جدوى المقارنة بين «مناورة» حـزب د. رفعت بتنكره لـ «فصل الدين عن الدولة» وإقـراره «التكتيكى» بوجود «حكومـة فى الإسلام». وبين «مناورة» د. رفعت بتنكره لشمولية الإسلام. وتخييله على أنه مجرد «علاقة داخلية (روحية) للإنسان بربه». أو - كمـا نقل عن الشيخ «المجدد»(!) على عبد الرازق - «دين - فى جـوهـره - روحى خـالص. ليـسـت له أية عـلاقـة بالسـلطة السياسية»-[٤٠]- . لأن المقارنة ستوصلنا إلى إثبات «المناورة». وهى مثبتة. بل ومبررة بحجة أن حزب التجمع كان «فى حالة جزر لا فى حالة مد» -[٤١]- كما قال عضو اللجنة المركزية للحزب لطفى الخولى.

هنا. ولأنه (كـما نرى) لا فرق بين مـا قاله د. رفـعت وما نقله عن على عـبد الرازق عن الإسلام الذى (وبالتعـبير الإنجيلى) «يعطى مـا لقيصر لقيـصر. وما لله لله»-[٤٢]- . أجد ما يغرينى بتأمل ما قاله ونقله الدكتور (الماركسى) فى ضوء ما قاله الأب «متى المسكين» عن السيد المسيح الذى «لم يهـتم أبداً كيف يرتب حياة الخاطئ لما يتوب. أو يشـرع قوانين مـدنية» و«لم يجـمع قط. ولم يخلط أبداً بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر» و«التجـربة فى الأناجيل واضحـة عندما تحمس الشـعب ليدخل المسـيح فى تجربة السلطان الزمـنى (ليكون ملكاً. أو مؤسـسـاً لدولة. أو مـعارضـاً للقيـصر) تركـهم ومضى وحده (. . .) وهو بـسلوكه (هذا) يخط للكنيـسة

٣٩ - مجلة - «فكر» - العدد الثامن - ديسمبر ١٩٨٥م ص ١١٠.

(٤٠) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٢٩.

(٤١) مجلة «فكر» - العدد الثامن - ص ١١٠.

(٤٢) إنجيل لوقا - إصحاح ٢٠ - عدد ٢٥.

الطريـق الذى تسلـكه »-[٤٣]. فـ «المسيحية وبالتـالى الكنيسة ليس لها اتجاه فى أنظمة الحكم. ولا تناصـر وضعاً اجتـماعيـاً أو سياسيـاً. ولا تمالئ أى نظام إن كان حسناً (أيضاً) لا تقاومه إن كان رديئاً»-[٤٤] - لأن «المنهج المسيحى» (كما يقول د. وليم سليمان قلادة فى تقديمه وتعليقه على كتاب «الدسقولية») «يمتنع عن سن تنظيم وضعى. تقوم على تنـفيذه سلطة زمنية» وبهذا الامـتناع «تحفظ الدسقوليـة للكنيسة طابعها الروحى: تعطى ما لقيصر لقيصر. وما لله لله»- [٤٥]-.

للحقيقة. ورغم أننى بعد تدقيق ومقـارنة. لم أجد فيما قاله ونقله د. رفعت أية اختلافات جوهرية مع ما نقلناه عن الأب متى ود. قلادة. والذى وجدناه ويستحق الذكر لتعـميق تفكيرنا. أن الأب متى ود. قـلادة فيما قالاه اعـتمدا على حقـيقة إنجيلية وتاريخية. هى رفض المسيح دخول «تجربة السلطان الزمنى». وأن د. رفعت فيمـا قاله ونقله تجاهل حـقيقة تاريخـية. أن رسول الإسلام بعـد هجرته من مكة. خاض «تجربة السلطان الزمنى» بالقرآن المدنى. . وأن الأب متى ود. قلادة بما قالاه كانا يحاولان إعـادة المسيحيـة إلى «اختصاصهـا» و«موضوعهـا» المحدد بـ «خلاص الخطاة» [٤٦]-: وأن د. رفعت بما قاله ونقله كان يحاول إخراج الإسلام عن طبيعته

---

(٤٣) الأب متى المسكين - «مـقالات بين السياسـة والدين» - دير القديس الأنبا مقـار - برية شيهيت - الطـبعة الرابعة ١٩٩٧م - ص ١١/ ١٦.

(٤٤) المرجع السابق - ص ٣٧.

(٤٥) «الدسقوليـة. . تعاليم الرسل» - إعداد وتعليق وتقديم د. وليم سليمـان قلادة. ص ٧٦٢/ ٧٦٦ - نقلاً عن المستشار طارق البشرى - «المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية» - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٠م ص ٧٤٢.

(٤٦) الأب متى - المصدر السابق - ص ٨/ ٩.

الشمولية التى - كما يقول خـالد محمد خالد - «تتطلب قيام دولة»-[٤٧]-. إلـى عكس طبيعته بقـصد «علمنته». وإن شئنا الدقة المزعجة. بقصـد «مسحنته» حتى لا يتحرك كبـديل لـ «ماركسية المستقـبل» التى طرحها الدكتور ليس كفلسـفة محدودة تقبل بتـرك مساحـة فى الحياة العـامة لـ «فعل الإسـلام» مماثلة لمساحة فـعلها. وإنما طرحها كـفلسفة تتحـرك «رأسياً بعمق التـاريخ الإنسانى وأفقياً باتـساع الكون» لأنها (وعلى عكس الإسلام) «منظومة من أفكار فلسفـية واقتصادية واجتماعيـة وسياسية تتشكل مـعاً فى نسيج واحد لتكّون منهـجاً فكرياً للتعـرف على العالم وعلى تاريخ تطوره الاجتماعى. وتشكيلاته الاجتماعـية - الاقتصادية (بل وللتعرف على) تطور الطبيعة والكون والفكر الإنسانى»-[٤٨]-.

نعم هذه الخـلافات قـد تدل - وبقوة - على «مـبدئيـة» الأب متى فى طـرحه لمسيحيـته. وعلى «تكتيكية» الدكتور رفعت فى طرحـه لإسلامه. إلا أنها - وبنفس القوة - تدل على حقيقـة اتساع مساحة اتفاق إسلام الدكتور مع مـسيحية الأب فى الموقف من «السلطة الزمنية».

أعرف أن الدكتـور (وهذا حقه) أكيد سيـرفض رؤية إسلامه فى ضوء مسيـحية الأب مـتى. ليس لخطأ هـذه الرؤية. إنما - وفـقط والأهم - لأنه يريد تـغليف «مسحنته» للإسلام بسياج «تجـديدى» يمكّنه من إيجاد مساحة اتفاق (لابد وأن تكون واسعة) بين رؤيته ورؤية الإمام محمد عبده لدور الإسلام. لذلك فقد حرص على

---

(٤٧) خالد محمد خالد - «الدولة فى الإسلام» - دار ثابت القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٠م ص ٢٤ - فى تعليق لم أستغربه. رد خليل عبد الكريم رجوع خالد مـحمد خالد «عن رأيه فى الحكومة الإسلامية. وفى صلة الدين (الإسلام) بأمور الحكم (. . .) إلى تقدم عمر الأستاذ خالد» بل واعتبر مراجعته لكتابه «من هنا نبدأ» ورجوعه عنه «ردة» (جريدة - «الأهالى» فى ٦ مارس ١٩٩٦م.

(٤٨) د. رفعت - «ماركسية المستقبل» - ص ١٠٥.

ترجمة قـول د. مجيد خدورى عن محـاولات «البعض من تلاميذ الإمام مـحمد عبده» تطوير «تعاليـمه» والوصول بها «إلى نهايتهـا المنطقية (. . .) نفى دور الإسلام كعقيـدة تجاه المجتمع ككل. وحصره تجاه الفـرد وضميره» -[٤٩]-. وفـي ذات الوقت. حرص علـى السكوت تماماً عن الإشارة إلى قـول د. خدورى نفسه عن «فشل الإمام محمد عبده فى الوصول بحججه (تعاليمه) إلى نهايتها المنطقية» مما أبقى «المعضلة الأساسية الخاصة بدور الإسـلام كأساس للحيـاة المعاصرة دون حـل» -[٥٠]-. وذلك حتى لا يضطر (د. رفعت) إلى التفكير فـى حقيقية هذا «الفشل». وهل كان بسبب عدم وعى الإمام (أو جهله) بـ «النهايات المنطقية» لـ «حجـجه» و«تعاليمـه»؟ أم كان بسبب تفضـيل الإمام «تكتيك» منتصف الـعصا. وترك مهمة «الوصـول بحججه (وتعاليمه) إلى نهـايتها المنطقية» لتلامـيذه «التحديثين دون ســـواهم» -[٥١]- أو حتـى لا يضطر (د. رفعت) إلى التـفكير فى جـدية «محـاولات التطوير». فيضطره هذا إلى التـفكير فى حقـيقيـة «النهايات» وهل هى «منطقية» فعلاً. أم هى مفروضة على «حجج» و«تعاليم» الإمام بقصد إجبارها على أن تقول بما يوافق رؤى د. رفعت ورفاقه من «التحديثين»؟

هنا. أجد من العبث التوقف عند ترجمة د. رفعت لـ «النهايات المنطقية» بـ «نفى دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتـمع ككل». والترجمة التى اعتمدها د. خدورى بـ «الحد من دور الإسلام فى المجتمع»-[٥٢]-. لأن السؤال الذى يفرض نفسه على

(٤٩) مجلة - «أدب ونقد» - بعدد ٥٤ - ص .

(٥٠) د. مجيد خدورى - «الاتجاهات السياسـية فى العالم العربى» - الدار المتحدة للنشر - بيروت ١٩٨٥م - ص ٧٨.

(٥١) نفس المرجع - ص ٧٧.

(٥٢) نفسه ص ٧٨.

عقولنا الآن هو: هل «نفى دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع». أو «الحد من دور الإسلام فى المجتمع» هو فعلاً «النهايات المنطقية» التى تصل أو يمكن توصيل «حجج» و«تعاليم» الإمام محمد عبده إليها؟ وهل (كما يقول د. رفعت) «كرّس» الإمام بـ «تعاليمه» لـ «علمانية واضحة وصريحة لا يمكن التشكيك فيها»-[٥٣]-؟

وهذا السؤال يعيدنا بقوة إلى السؤال عن حقيقية «ارتداد» حسن البنا عن «تعاليم» محمد عبده؟ الذى أرجأنا الاجابة عنه إلى حين التعرف على علمية ودقة فهم د. رفعت لـ سأيديولوجيته» التى (كما أخبرنا) ستؤثر فى «أدائه» التاريخى.

عن «ارتداد» البنا:

فى دراساته «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» (١٩٧٧م). و«حسن البنا سيد عصر الارتداد» (١٩٩٠م). و«التأسلم السياسى وروافده.. الإخوان المسلمون» (٢٠٠١م). كرر د. رفعت «تعاليم» الإمام محمد عبده التى أولاً: تقول بـ «أن العقل يجب أن يحكم كما يحكم الدين». والتى ثانياً: تجرد «رجال الدين من كهنوتهم الذى يحاولون أن يفرضوه على البشر». والتى ثالثاً: تقول بعدم تعارض الإسلام مع العلم. والتى رابعاً: ترفض «مبدأ التقليد الذى دعى إليه السلفيون». وفى نفس الدراسات كرر د. رفعت أن رشيد رضا وحسن البنا «ارتدا» عن هذه «التعاليم» إلى «السلفية». وتحديداً إلى أولاً: «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة). وإلى ثانياً: القول بـ «الخلافة الإسلامية». وإلى ثالثاً: القول بـ «أن السيادة المطلقة فى الدولة الإسلامية هى لأولى الأمر الذين امر الله بطاعتهم»-[٥٤]-.

---

(٥٣) د. رفعت - «العلمانية.. بين الإسلام والتأسلم» كتاب «الأهالى» رقم ٦٥ - يونيو ٢٠٠٠م ص ٧٤.

(٥٤) مجلة - «ادب ونقد» - العدد ٥٤ - من ص ١٧حتى ص ٢٤.

وبعيداً عن إصرار د. رفعت (خصوصاً فى دراستيه «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» و«حسن البنا سيد عصر الارتداد») على طرح «السلفية» كـ «ارتداد» عن «التجديد». وكـ «نقيصة تستحق الانتقاد» -(٥٥) -واصراره على وصف البنا بـ «السلفى». وتخيله «كامتداد أكثر سلفية للتيار السلفى»-(٥٦)-. وتناقض هذا الإصرار مع إصرار د. رفعت نفسه (خصوصاً فى كتبه الأخيرة) على أن «السلفية». فضيلة تستحق «الامتداح»-(٥٧)- وأن البنا وجماعته وتياره «ليسوا سلفيين»-(٥٨) - و«لايستحقون نسبتهم إلى السلف»-(٥٩)-. وحتى لا يظن القارئ بأن د. رفعت راجع وتراجع عن رأيه السلبى القديم فى «السلفى» و«السلفية» إلى رأى إيجابى جديد قد يدفع الدكتور إلى مراجعة والتراجع عن وصف «ارتداد» البنا عن «تعاليم» الإمام محمد عبده بـ «السلفية». أضيف إلى علم القارئ أن د. **رفعت فى آخر دراساته («التأسلم السياسى وروافده.. الإخوان المسلمون») التى فى خمسة شهور** نشرها ثلاث مرات. فى هذه الدراسة. وبعد أن أكد الدكتور فى صفحاتها الأولى رفضه القاطع لتسمية البنا بـ«السلفى». عاد الدكتور (وبعد ما يقرب من ثلاثين صفحة) ووصف البنا ليس فقط بأنه «سلفى» بل وأيضاً بأنه «أشد سلفية من رشيد رضا»-(٦٠)-.

---

(٥٥) المرجع السابق - ص ٢٣.

(٥٦) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٤٤/ ٨٠/ ٨٢ و«أدب ونقد» - العدد ٥٤ - ص ٢٤ - و«قضايا فكرية - الكتاب الثامن - ص ٢٤/ ٢٥.

(٥٧) د. رفعت - «العلمانية.. بين الإسلام والتأسلم» - ص ١٦.

(٥٨) د. رفعت - «ضد التأسلم» - ص ١٩٨.

(٥٩) د. رفعت - «اليسار. الديمقراطية. و. التأسلم» - ص ١٧.

(٦٠) جريدة «الأهالى» فى ٧/ ١٤ نوفمبر ٢٠٠١م. ود. رفعت «التيارات السياسية فى مصر» ص ١٣٢/ ١٦٦ - و«التأسلم السياسى وروافده.. الإخوان المسلمون» ص ١٤/ ٤٨.

بعيداً عن هذا التناقض «العادى» فى كتابات د. رفعت. فالملفت للانتباه أن الدكتور (فى إثباته لما «ارتد» عنه وما «ارتد» إليه حسن البنا) لم يكتف بعدم الرجوع مباشرة إلى كتابات الإمام محمد عبده (المراجع الأصلية) وبتفضيله نقل «تعاليم» الإمام عن مراجع أجنبية(!!) لكنه - وبقصد - سكت عن رصد موقف البنا من العقل والعلم والتقليد ورجال الدين. وبنفس القصد سكت عن رصد موقف محمد عبده من المثلث السلفى «المصادر الأولى» و«الخلافة الإسلامية» و«أولو الأمر». وبسكوته غير البرىء يكون للأسف قد أخفى عنا - كقراء له - معلومات ليست فقط كانت جديرة بالرصد. وإنما أيضاً كانت ستساعدنا فى معرفة: هل حسن البنا مع أم ضد «تعاليم» محمد عبده؟ وهل محمد عبده مع أم ضد المثلث السلفى؟ بل وبسكوته غير البرىء لا يكون الدكتور قد خالف قوله «ان المؤرخ ملزم وملتزم بإيراد كل ما هو متاح من أجزاء الحقيقة» -[٦١]-. أو خالف (فقط) أصول الدراسة المقارنة. إنما - والأهم - يكون قد جرد فكرة «ارتداد» البنا من منطقيتها. لأن «الارتداد» (فى «ألف - باء» منطق) لا يكون عن رأى فى قضية إلى رأى فى قضية أخرى. إنما - وفقط - يكون عن رأى فى قضية إلى رأى آخر فى نفس القضية.

وفى اعتقادى أن الدكتور لو رجع بنفسه إلى كتابات حسن البنا ومحمد عبده وقارن بينها مقارنة «موضوعية». أى غير منحازة سوى لما تقوله هذه الكتابات. ولو لم يستسلم بعقله لرغبته فى تسييد البنا لعصر «الارتداد». أكيد كان سيتيح لنفسه فرصة اكتشاف:

---

(٦١) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١١٨ - يونيو ١٩٩٥م - ص ١٢٥.

أولاً: إن حسن البنا كـان يرى أن «الإسلام يحـرر العقل» -(٦٢)-. و«شـرّف العقل بـالخطاب وجعله مناط التكاليف. وندبه إلى البحث والنظر والتـفكير (. . .) وذم الذين لا يتفكرون ولا ينـظرون (. . .) وطالب الخصوم بالدليل والبـرهان حتى فيما هو ظاهر البطلان. تقـديراً للأدلة. وإظهاراً لشرف الحجة» -(٦٣)-. وانطلاقـاً من رؤيته للعقل. رفض البنا «التـقليد فى التوحيد» وقال بـ «إعـمال الفكر فى تفهم العقيدة»(٦٤)-. ولكن بما أن «ذات الله أكبر من أن تحيط بها العـقول البشرية» فقد ذهب مع النهى عن التفكير فى ذات الله والأمر بالتفكر فى مخلوقاته» و«ليس ذلك حجراً على حـرية الفكر. ولا جموداً فى البحث. ولا تضييـقاً على العقل. ولكنه عصـمة للعقل من التـردى فى مهاوى الضلالة. وإبعـاداً له عن معالجـة أبحاث لم تتوفر له وسائل معالجتها»-(٦٥)- كما يقول البنا.

وهذا هو موقف الإمام محمد عبده الذى ذهب إلى حقيقة «أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعـتقاد به إلا من طريق العقل. كـالعلم بوجود الله»-(٦٦)-. ورأى «الصواب (فى الاكتفاء بالإيمان بعالم الغيب من غـير بحث عن حقيقته. لأن تكليف الناس هذا البحث يكاد يكون من تكليف ما لا يطاق» -(٦٧)-. ولهذا صرح الإمام «أنا على طريقة السلف فى وجوب التسليم والتفويض فيما يتعلق بالله تعالى وصفاته وعالم الغيب» - (٦٨)-.

(٦٢) حسن البنا - «مجموعة الرسائل» - «التعاليم» - ص ٣٩٣.

(٦٣) البنا - رسالة «العقائد» - دار الكتاب العربى - القاهرة ١٩٥١م - ص ٩/ ١٠/ ١١.

(٦٤) نفس المرجع - ص ٨.

(٦٥) نفسه ص ١٤.

(٦٦) الإمام محمد عبده - «رسالة التوحيد» - كتاب الهلال - العدد رقم ٣٥٥ - يوليو ١٩٨٠م ص ١٩.

(٦٧) محمد عبده - «تفسير المنار» - الهيئة العامة الكتاب - القاهرة ١٩٧٢م - جـ ١ ص ٢١٢.

(٦٨) نفس المرجع - ص ٢١١.

ثانياً: أن حسن البنا كان يرى أن القرآن الذى «لم ينزل ليكون كتاب هيئة أو طب أو فلك أو زراعة» والذى «لم يقصد بهذا التعرض (لكثير من مظاهر الوجود الكونية) تقرير أصول هذه العلوم أو تناول فروعها. ولكنه إنما (نزل) وقصد إلى الهداية (والإرشاد)» فقد ترك «للعقل الإنسانى أن يجاهد ويكافح فى سبيل الكشف عن مساتير هذا الوجود. والاستفادة مما فيه من قوى ومنافع. وحث على ذلك وجعله من أفضل العبادة» - (٦٩) -. بل ولدى البنا أن «من عوامل التحلل فى كيان الدولة الإسلامية» بجانب «الخلافات السياسية والعصبية» و«الخلافات الدينية والمذهبية» و«الانغماس فى ألوان الترف» و«انتقال السلطة والرياسة إلى غير العرب من الفرس تارة والديلم تارة والمماليك والأتراك» بجانب هذه «العوامل» ذكر «إهمال العلوم العلمية والمعارف الكونية» - (٧٠) - لذلك قال فى رسالة «دعوتنا فى طور جديد». «يجب على الناس أن يطلقوا لعقولهم العنان لتعلم وتعرف وتخترع وتكتشف وتسخر هذه المادة الصماء. وتنتفع بما فى الوجود من خيرات وميزات» وقال «إلى هذا اللون من التفكير الذى يجمع بين العقليتين الغيبية والعلمية ندعو الناس» - (٧١) -.

ثالثاً: أن حسن البنا كان يعتقد «أن كثيراً من الآراء والعلوم التى اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التى أوجدتها والشعوب التى عاصرتها. ولهذا يجب أن تستقى النظم الإسلامية التى تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافى معين السهولة الأولى وأن نفهم الإسلام كما كان يفهمه الصحابة والتابعون

---

(٦٩) البنا - «مقدمة فى التفسير» - ص ٣٩ - و«مقاصد القرآن الكريم» - ص ١٩.

(٧٠) البنا - رسالة «بين الأمس واليوم» - دار الكتاب العربى» - ص ١٠.

(٧١) البنا - مجموعة الرسائل - رسالة «دعوتنا فى طور جديد» - ص ١٢٨.

من السلف الصالح. وأن نقف عند هذه الحدود الربانية والنبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا الله به. ولا نلزم عصرنا لون (اجتهاد) عصر لا يتفق معه» لأن الإسلام الذى «نظّم كل شؤون الحياة فى كل الشعوب والأمم لكل العصور والأزمان. جاء أكمل وأسمى من أن يعرض لجزئيات هذه الحياة وخصوصاً فى الأمور الدنيوية البحتة. فهو إنما يضع القواعد الكلية فى كل شأن من هذه الشؤون. ويرشد الناس إلى الطريق العملية للتطبيق عليها والسير فى حدودها» - (٧٢) -.

وهذه العبارة «لم تفلت من الشيخ البنا» - (٧٣) - كما قال د. رفعت عندما اضطر إلى الاستشهاد بها. والثابت أنها كررت بمعناها أكثر من مرة فى كتابات وأحاديث البنا الذى كانت عقيدته التى يعتقدها أن الأسلام «جاء بكل ما يحتاج إليه الناس فى أى وقت وزمن. فطبيعة الإسلام البقاء والخلود. فأمسك الإسلام بأطراف الأصول والقواعد التى لا تتغير. وترك للناس التفاصيل وبيان الفروع. يكيفونها على حسب الزمن وحاجة الناس» - (٧٤) -.

المهم أن البنا لوعيه بالفارق الجوهرى بين قدسية «النص القرآنى» وبشرية «النصوص الفقهية». وليقينه بتاريخية اجتهادات السلف. فقد أسس موقفه على وجوب أن نقف عند «الحدود الربانية (القرآن) والنبوية (السنة) حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا الله به. ولا نلزم عصرنا لون (اجتهاد) عصر لا يتفق معه». ولأن «الزمن يدور دورته دائماً. ولا ينتظر المتخلفين» ولأنه «قد تجددت فى المجتمع الإسلامى - بحكم التطور الدائم والتغير الدائب - أوضاع وصنوف من التعامل

---

(٧٢) البنا - «رسالة المؤتمر الخامس» - دار الكتاب العربى - ص ١٢/ ١٣.

(٧٣) قضايا فكرية - الكتاب الثامن - ص ١٧.

(٧٤) البنا - «حديث الثلاثاء» - ص ١٦٢.

والصلات لم تكن من قبل. وقف أمامها المؤمنون بالإسلام حائرين لا يدرون ما حكمه فيها وما نسبته إليها» فقد رفض البنا «الجمود» وانحاز إلى وحرض على «الاجتهاد». بل وأدان سلبية «العلماء المختصين بالتحقيق والتخصيص» وهى سلبية أرجعها البنا إلى : أولاً: «إما لأن الكثير منهم يرى أنه لا فائدة فى الاهتمام بمسائل نظرية تجرى العمليات فيها على نمط غير إسلامى فلا فائدة من إظهار رأى الإسلام فيها. وهو (التوقف عن الاجتهاد) خطأ ولا شك. فمهمة العالم البيان ومحاولة حمل أهل التنفيذ عليه. فإن عجز فقد أدى واجبه». وأرجعها ثانياً إلى: «إما لأنهم يرون بُعد الشقة وضخامة المجهود الذى يجب أن يبذل فى البحث والمقارنة مع عدم تهيؤ وسائل التعاون. وانصراف الحكومات والهيئات العلمية المختصة عن التفكير فى ذلك واشتغالها عنه بمشاكلها الإدارية والخاصة. وهو (عند البنا) تقصير لابد أن يتدارك مهما كلفنا من ثمن» - [(٧٥)] -.

وهذا لا يتعارض مع موقف الإمام محمد عبده الذى جعل من أهدافه «تحرير الفكر من قيد التقليد. وفهم الدين على طريقة سلف الأمة - قبل ظهور الاختلاف - والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى (القرآن - السنة)» - [(٧٦)] -.

رابعاً: إن حسن البنا خطّأ اقتناع البعض بـ «تقليد» الغرب فى نهضته التى - فى رأيهم - «لم تقم إلا على تحطيم الدين وهدم الكنائس والتخلص من سلطة البابوية وإلجام القساوسة ورجال الكهنوت والقضاء على كل مظاهر السلطة الدينية» فذلك عند البنا «إن صح فى الأمم الغربية. فلا يصح أبداً فى الأمم الأسلامية. لأن طبيعة

---

(٧٥) البنا - «مقدمة فى التفسير» - ص ٨/ ٩.

(٧٦) محمد عبده - الأعمال الكاملة - تحقيق د. محمد عمارة - دار الشروق - الطبعة الأولى - جـ ٢ ص ٣١٠.

التعاليم الإسلامية غير طبيعة تعاليم أى دين آخر. وسلطة رجال الدين محصورة ومحدودة». وتحت عنوان «رجال الدين غير الدين نفسه» أضاف البنا «أن هذه التغيرات التى سرت إلينا تقليداً منها (رجال الدين) لا تنطبق ولا تتفق مع عرفنا. فإنها إن كانت فى الغرب خاصة (بالأكليروس) فإنها فى العرف الإسلامى تشمل كل مسلم. فالمسلمون جميعاً من أصغرهم لأكبرهم رجال دين» - (٧٧) -. وبما أنه «لا سلطة دينية» لمسلم على مسلم أو لسلف على خلف فـ «كل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم ﷺ. (بل) وكل ما جاء عن السلف موافقاً للكتاب والسنة قبلناه. وإلا فكتاب الله وسنة رسوله أولى بالاتباع» و«لكل مسلم لم يبلغ درجة النظر فى أدلة الأحكام الفرعية أن يتبع **إماماً من أئمة الدين. ويحسن به (بالمسلم) مع هذا الاتباع أن يجتهد ما استطاع فى تعرف** أدلته. وأن يتقبل كل إرشاد مصحوب بالدليل (. . .) وأن يستكمل نقصه العلمى إن كان من أهل العلم حتى يبلغ درجة النظر» - (٧٨) -.

وما قاله حسن البنا يقترب مما قاله الإمام محمد عبده عن «قلب السلطة الدينية أصل من أصول الإسلام» وأنه «لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه - على أن الرسول كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً» و«ليس لمسلم (مهما علا كعبه فى الإسلام) على آخر (مهما انحطت منزلته فيه) إلا حق النصيحة والإرشاد» «ولكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله. بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف. وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم (. . .) فإن لم تسمح

(٧٧) البنا - رسالة «نحو النور» - دار الكتاب العربى - ص ٣٤/ ٣٧.

(٧٨) البنا - مجموعة الرسائل - رسالة «التعاليم» - ص ٣٩١

حاله بالـوصول إلى ما يعـده لفهم الصـواب من السنة والكتاب فليـس عليه إلا أن يسأل العارفين بهما. وله بل عليه أن يطالب المجيب بالدليل» - [٧٩] -.

إن ما اكتشفناه وكشفناه هنا. نعم قد يشككنا فى تباعد «آراء ومقولات» البنا عن «تعاليم» الإمام مـحمد عبده. وقد يؤكد أن الـبنا - حسب أقواله المعلنة - لم يكن ضد العقل أو العلم. ولم يكن مع «التقليد» ضد «الاجتهاد». أو مع «كهنوتية رجال الدين». إلا أن ما اكـتشفناه سيظل - رغـم أهميته القـصوى - مجرد رؤية جـزئية تحتاج إلى محـاولة اكتشاف موقف الإمام محمـد عبده من المثلث السلفى الذي - كما يقـول د. رفعت - «ارتد» إليه رشيـد رضا وحسن البنا. وتحديـداً. تحتاج إلى محـاولة اكتشـاف: هل كان الإمام - كـما يوحى د. رفعت - ضـد «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)». وضد فكرة «الخلافة الإسلامية». وضد «السيـادة المطلقة لأولى الأمر»؟ أم أن للإمـام (فى كتاباته الـتى لم يرجع د. رفعت إليـها مـباشـرة) آراء أخرى فى الموقف من هـذا المثلث جهلهـا الدكتـور (ربما لأن مراجعه الأجنبـية لم تتعرض لها). أو تجاهلها الدكتـور وسكت عن رصدها بقصد ربما لتعارضها مع ما نقله الدكتور (ويريد تسويقه لتثبيته) عن «محاولات». «تطوير». «تعاليم» الإمام بـ «توصيلها» إلى حد «نفى دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع ككل» و«حصره تجاه الفرد وضميره».

لنعرف: هل كـان الإمام مـحمد عـبده مع أم ضد المثلث السـلفى؟ أجد من اللازم التـعرف - وبشـكل مبـاشـر - على بعض آراء الإمام الـواردة فى كتـاباته المنشورة والمشهورة.

---

(٧٩) محـمـد عبـده - «الإسلام دين العلم والمدنية» - كـتاب سينا السـياسى رقم ١ - دار سـينا - القاهرة - ١٩٨٧م - ص ١٢٠.

الإمام و«المصادر الأولى»:

ساق د. رفعت تبنى رشيد رضا وحسن البنا لـ «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)» كدليل قوى على «تخلى» رضا والبنا عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. وعلى «ابتعاد» رضا والبنا عن «دعوة التجديد وعن معسكر الإمام». وعلى «اقتراب» رضا والبنا «من معسكر خصوم الإمام من دعاة التقليد» - [٨٠] -. وهو دليل - كما نرى - يبوح فى المقابل بأن الإمام محمد عبده و«معسكره» و«دعاة التجديد» - فى رأى الدكتور - لهم موقف آخر مضاد لموقف رضا والبنا و«دعاة التقليد» سواء من «المصادر الأولى». أو من «الدعوة إلى العودة» لها. وهذا الموقف المضاد (والكامن فى دليل د. رفعت) يفجّر فى عقولنا تساؤلاً مؤداه: إذا كان الإمام و«معسكره» و«دعاة التجديد» (وعلى عكس رضا والبنا و«دعاة التقليد») لم يكونوا مع «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)» فهل كانوا مع «إطلاق الرصاص» على «سلطة النص القرآنى - النبوى»؟ أو - على الأقل - هل كانوا مع «إطلاق الرصاص» على «سلطة النص القرآنى - النبوى» لصالح «سلطة العقل» الذى (فى الموقف العلمانى) لا يرتكز - ولا يجب أن يرتكز - إلى أية مرجعية تعلو التجربة الإنسانية. أو تقف خارجها» - [٨١] -؟

ولخطورة ما ساقه د. رفعت كدليل على «تخلى» و«ابتعاد» و«ارتداد» رشيد رضا وحسن البنا عن «تعاليم» الإمام. ولأن هذا الدليل «السعيدى» - فى عمقه الدلالى - لا يشكك فى تجديدية رضا والبنا. وإنما - للأسف - يفتح باباً للشك فى

---

(٨٠) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» ص ١٥ .

(٨١) عادل ضاهر «الأسس الفلسفية للعلمانية» - دار الساقى - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٣م - ص ٦٦.

«إسلامية» «تعـاليم» الإمام محمد عبده. وهو باب خطر سـيدخلنا إلى فهم خاطئ ويتعارض - بقوة - مع الثابت فى كتابات الإمام.

فـالثـابت **أولاً**: فى كتابات الإمـام محمد عبـده أنه «لا غنى للبشر عن هدى الأنبياء مهمـا بلغوا من كمال العقل» - [٨٢] -. لأن الدين - عند الإمـام - «من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد (العقل) عن شططه. وتقلل من خلطه وخـبطه»- [٨٣] -. لذلك فـ «بعد تحصـيل الإيمان» بـ «النظر العقلى» و«بعد تقرير الأصـول الأولى» (الإيمان بوجود الله. وبنبـوة النبى. وبإلهيـة رسالتـه) يقول الإمام بوجوب أن «يرجع (المؤمن) إلى النقل» - [٨٤] -. وبتعبير آخر للإمام «على العقل بعد التـصديق برسالة نبى أن يصدق جمـيع ما جاء به» وأن «يقف عند شريعته» - [٨٥] -.

والثابت **ثانياً**: أنه الله «الصمد (الذى ينتهى إليه الطلب) فى تحديد الحدود العامة للأعمال. ووضع أصـول الشرائع. فلابد أن يرد إلى ما أنزل (الله) جـميع ما يقع الإختلاف فـيه. وليس من المباح أن يرجع إلى قـول غيره متى نطق صـريح القرآن بخلافه» - [٨٦] -. بل وشدد الإمام على أن القرآن هو «المعيار» الذى يعرض عليه المؤمن أعماله وأخـلاقه «ليتبين: هل هو مـهتد أم لا؟» - [٨٧] -. وهـو «الأصـل

---

(٨٢) محمد عبده ورشيد رضا - «تفسير المنار» جـ ٢ ص ٦٤.

(٨٣) محمد عبده - الأعمال الكاملة - جـ ٢ ص ٣١٠.

(٨٤) محمد عبده - «رسالة التوحيد» - ص ١٧/ ١١٣.

(٨٥) نفس المرجع - ص ١٣٧.

(٨٦) محمد عبده - «تفسير جزء عم «كتاب الشعب - دار الشعب - القاهرة - ١٩٩٩م - ص ١٣٥.

(٨٧) تفسير المنار - جـ ١ ص ١١١.

الذى تحمل عليه المذاهب والآراء فى الدين» - [٨٨] - وهو «الحاكم» الذى يفصل بين الناس فيما اختلفوا فيه» - [٨٩] -.

والثابت **ثالثاً:** أن الإمام رفض بشدة سجن «النص القرآنى» فى «أسباب نزوله» وقال «إن كان مات من كانوا سبب النزول. فالقرآن حى لا يموت. ينطبق حكمه. ويحكم سلطانه على الناس فى كل زمان» - [٩٠] -. بجانب هذا. ولاعتقاده أن «من أهم أسباب تأخر المسلمين وسقوطهم فيما سقطوا فيه (. . .) ترك الاهتداء بالقرآن والسنة. واستبدال أقوال الناس بهما» - [٩١] -. فقد قال الإمام بـ «لابد أن يعود نور القرآن («كأصل» و«كحاكم» و«كمعيار») إلى الظهور. ويخرق حجب هذه الضلالات. ويرجع إلى موطنه الأول فى قلوب المسلمين» - [٩٢] -. وهذه «العودة» لا تكون إلا بـ «تحرير الفكر من قيد التقليد. وفهم الدين على طريقة سلف الأمة - قبل ظهور الاختلاف - والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى». هذا بعض ما تكشف لنا عن موقف الإمام محمد عبده من الضلع الأولى فى المثلث السلفى. والخاص بـ «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى». وما يكشف لنا تكشف أن محمد عبده لم يكن مع التحرر من أو مصادرة «سلطة النص الدينى» لصالح «سلطة العقل». لكنه أوجب على العقل الالتزام بسقف «النص الدينى». وبجانب هذا. لم يكن الإمام ضد. وإنما كان - وبقوة - مع هذه «الدعوة». ومع هذه «العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)». أى أن الإمام محمد عبده لم يكن له موقف آخر مضاد أو مغاير لموقف رشيد رضا وحسن البنا من «المصادر الأولى».

---

(٨٨) نفس المرجع - جـ ١ ص ٥٩.

(٨٩) نفسه - جـ ٢ ص ٢٢٧.

(٩٠) نفسه - جـ ١ ص ١٢٩.

(٩١) نفسه جـ ٢ ص ٦٢

(٩٢) محمد عبده - «الإسلام دين العلم والمدنية» - ص ١٦١.

الإمام و«الخلافة الإسلامية»:

فى كتابه «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» قال د. رفعت «بالنسبة لرشيد رضا فإن العمل والجهد والأمل يتركز فى شىء واحد (الخلافة الإسلامية) فهى (ينقل د. رفعت عن رضا): الحكومة المثلى التى بدونها لا يمكن أن يتحسن حال البشرية. والدولة الإسلامية الأصلية هى فى الواقع خير الدول ليس بالنسبة للمسلمين فحسب ولكن بالنسبة لسائر البشر فهى وسط بين الجمود وبين حضارة الإفرنج المادية» - (٩٣) -. وفى دراسته «حسن البنا سيد عصر الارتداد». وتحت عنوان فرعى نصه «ارتداد (البنا) إلى ماذا؟» عاد د. رفعت وكرر ما سبق كدليل على اشتراك البنا مع رضا فى الموقف من «الخلافة الإسلامية» وكدليل على «ارتداد» رضا والبنا عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. وحتى لا نظن بأن الدكتور تقول على رضا والبنا بما لم يقولاه. أحالنا الدكتور - فى هوامش كتابه ودراسته - إلى كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمى» لرشيد رضا.

ورغم أن د. رفعت لم يلتزم بعلمية النقل عن مرجعه. وللأسف فَضّل بتر أقوال رشيد رضا من سياقها الذى يتضمن رؤية نقدية ملخصها. أنه «قد آن للمسلمين أن يفقهوا أن جعل أحكام الضرورة فى خلافة التغلب أصلاً ثابتاً ودائماً. هو الذى هدم بناء الإمامة. وذهب بسلطة أهل الحل والعقد المعبر عنهم بالجماعة لإقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة: التى هى خير حكومة يصلح بها أمر المسلمين. بل وأمر سائر البشر. بجمعها بين العدل والمساواة. وحفظ المصالح ومنع المفاسد.. إلخ» - (٩٤) -.

---

(٩٣) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» ص ٤٣.

(٩٤) رشيد رضا - «الخلافة» - دار الزهراء للإعلام - القاهرة ١٩٨٨م - ص ٧٧.

ورغم أن الدكتور بجانب تعمده بتر أقوال رشيد رضا. تعمد أيضاً السكوت عن الإشارة إلى ما قاله رضا عن «المقاصد» التى يرجى تحقيقها من «إحياء منصب الخلافة الصحيحة». والتى تتلخص فى: أولاً: «إقامة حكومة الشورى الإسلامية» وثانياً: «إعادة مدنية الإسلام بالعلوم والفنون والصناعات التى عليها مدار القوة والعمران». وثالثاً: «الإصلاح الدينى». وهذه «المقاصد» عند رشيد رضا لن تكون إلا بـ «إحياء الدين والشريعة» وبـ «العلم الاستقلالى المعبر عنه بالاجتهاد المطلق» - [٩٥] -.

ورغم أن الدكتور سكت عن نقل أية أقوال للبنا - على الأقل - لتوثيق ما «ارتد» به البنا عن «تعاليم» الإمام. وما «ارتد» به إلى «سلفية» رشيد رضا. وكان الدكتور سيجد فى رسائل البنا أقوالاً كثيرة تمكنه من توثيق اتفاق حسن البنا مع رشيد رضا فى الموقف من «الخلافة الإسلامية».

منها ما قاله البنا تحت عنوان «الحكومة فى الإسلام». «يفترض الإسلام الحنيف الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعى الذى جاء به للناس. فهو لا يقر الفوضى. ولايدع الجماعة المسلمة بغير إمام» - [٩٦] - و«الحكومة فى الإسلام تقوم على قواعد معروفة ومقررة هى الهيكل الأساسى لنظام الحكم الإسلامى. فهى تقوم على مسؤولية الحاكم. ووحدة الأمة. واحترام إرادتها. ولا عبرة بعد ذلك بالأسماء والأشكال». ولأن الحكم فى الإسلام هو «تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة» - [٩٧] - فـ «الأصل فى مسؤولية الحاكم - فى النظام

(٩٥) نفس المرجع - ص ٧٨/ ٨٣.

(٩٦) البنا - مجموعة الرسائل - رسالة «مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى» - ص ٢٣٣.

(٩٧) نفس المرجع - ص ٢٣٤.

الاسلامى - أن المسؤول فيها هو رئيس الدولة كائناً من كان. له أن يتصرف. وعليه أن يقدم حساب تصرفه للأمة» - [٩٨] - لأن الإسلام (كما يقول البنا) «قرر سلطة الأمة وأكدها. وأوصى بأن يكون كل مسلم مشرفاً تمام الإشراف على تصرفات حكومته. يقدم لها النصح والمعونة. ويناقشها الحساب. وهو كما فرض على الحاكم أن يعمل لمصلحة المحكومين (. . .) فرض على المحكومين كذلك أن يسمعوا ويطيعوا للحاكم. ما كان كذلك. فإذا انحرف فقد وجب عليهم أن يقوموه على الحق ويلزموه حدود القانون ويعيدوه إلى نصاب العدالة» - [٩٩] -.

وهى آراء أعتقد أن رصدها فى كتاب ودراسة د. رفعت كان مهماً. ولكن - للأسف - كما سكت الدكتور عن رصد هذه الآراء. سكت أيضاً عن رصد أية أقوال لمحمد عبده فى «الخلافة». واكتفى فقط بنقل معنى قول رشيد رضا عن «الخلافة الإسلامية» (إنها «خير حكومة يصلح بها أمر المسلمين بل وأمر سائر البشر»). واعتبر ما نقله - أو ما بتره من سياقه - يغنيه كمؤرخ «موضوعى» عن المقارنة. ويكفيه كمؤرخ «أكاديمى» للتدليل على «ارتداد» رشيد رضا وحسن البنا عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. وما اكتفى به الدكتور يحرض عقولنا على التعرف على المسكوت عنه من «تعاليم» الإمام.

ونبدأ ببعض ما قاله فى مجلة «العروة الوثقى». فتحت عنوان «النصرانية والإسلام وأهلهما» كتب الإمام محمد عبده «أن الديانة المسيحية (. . .) جاءت برفع القصاص وإطراح الملك والسلطة (. . .) ووعظت بوجوب الخضوع لكل سلطان يحكم المتدين بها». وعلى العكس تماماً فـ «الديانة الإسلامية وضع أساسها

---

(٩٨) نفسه - ص ٢٤٠.

(٩٩) البنا - مجموعة الرسائل - رسالة «إلى الطلاب» - ص ٣١٣.

على (٠٠٠) رفض كل قانون يخالف شريعتـها. ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية علـى تنفيذ أحكامـها» - [(١٠٠)] -. وفي مـقال «الجنسـيـة والديانة الإسلامـية» كتب «أن الدين الإسـلامى لم تكن وجهتـه كوجهـة سائر الأديان إلى الآخرة فقط» و«لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحـانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى. بل هى (أصول الإسلام) كـما كانت كافلة لهذا (الجانب الروحى) جـاءت وافية بوضع حدود المعـاملات بين العبـاد وبيان الحقـوق كليها وجـزئيهـا» ليس هذا فقط بل - والأهم - «وتحديد السلطة الوازعة التى تقوم بتنفيذ المشروعات وإقامة الحدود وتعيين شروطها حتى لا يكون القابض على زمامـها إلا من أشد الناس خضوعاً لها. ولن ينالهـا بوراثة ولا امتيـاز فى جنس أو قبـيلة أو قوة بدنيـة أو ثروة مالية. وإنما يـنالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقـدرة على تنفيذها ورضاء الأمة» - [(١٠١)] -. بـل وليقين الإمام مـحمد عبـده بأن «معظم الأحكام الدينية موقـوف إجراؤه على قوة الولاية (الخلافة) الشرعية» - [(١٠٢)] -. فقد ذهب فى مقال «الوحدة الإسلامية» إلى أن «الاتفاق والتضافر على تعزيز الولاية (الخـلافة) الإسلامية من أشد أركان الديانة المحمدية (بل) والاعتقاد به من أوليات العقائد عند المسلمين» - [(١٠٣)] -.

وما قاله الإمـام فى مجلة «العروة الوثقى» عام ١٨٨٤م - ونقلنا بـعضه هنا - لم يتراجع عنه مع مرور الأعوام وتغيـر الظروف. بل ورغم تراجعه عن المنهج الثورى والعمل السرى إلى المنهج الإصلاحى.. وثبات موقف الإمام حـقيقة تؤكدها كتاباته الأخيرة التى عمّق بها موقفه.

(١٠٠) مجلة «العروة الوثقى» - دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨٣م - ص ٦٥/ ٦٦.

(١٠١) نفس المرجع - ص ٥٠/ ٥٢.

(١٠٢) نفسه - ص ١١٧.

(١٠٣) نفسه - ص ١١١.

ففى رده عام ١٩٠٠م على مسيو «هانوتو» - وزير خارجية فرنسا - قال محمد عبده «ظهر الإسـلام لا روحياً مجرداً. ولا جسدانياً جـامداً. بل إنسانياً وسطاً بين ذلك. آخذاً من كل القبـيلين بنصيب (. . .) لم يكن من أصوله أن يدع ما لقـيصر لقيصر. بل كان من شأنه أن يحاسب قـيصر على ما له ويأخذ على يده فى عمله (. . .) فكان الدين (الإسلامى) عند أهله (بجانب كونه «كمالاً للشخص. وألفة فى البيت» - فهو أيضاً -) نظاماً للملك» - [١٠٤] -.

وفى رده عـام ١٩٠٢م على علمانيـة فرح أنـطون. وتحت عنوان «السلطان فى الإسلام» كتب الإمـام «ليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسـلطة الدينية بوجه من الوجوه». «لكن الإسلام دين وشرع. فقد وضع حدوداً. ورسم حقوقاً (. . .) ولا تكمل الحكمـة من تشريع الأحكام إلا إذا وجـدت قوة لإقامـة الحدود وتنفـيذ حكم القاضى بالحق وصـون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يـجوز أن تكون فوضى فى عـدد كثـير. فـلابد أن تكون فى واحد هو السـلطان أو الخليفـة». ولم يكتف الإمام بهـذا لكنه قطع بـ «أن إقـامة السلطان (الخـلافة - الخليـفة) واجـبة بمقـتضى الدين». واعتبر وجوبها «من أصول الإسلام» - [١٠٥] -.

وحتى لا يساء فهم هذا «الأصل» قال الإمـام «لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوقراطى) أى سلطان إلهى. فإن ذلك عند (الإفرنج) هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة عن الله. وله حق الأثرة بالتشريع. وله فى رقاب الناس حق الطاعة. لا بـالبيعة. وما تقـتضيه من العدل وحـماية الحوزة. بل

---

(١٠٤) محمد عبده «الإسلام دين العلم والمدنية» - ص ١٠٣.

(١٠٥) محمد عبده - «الإسلام والنصرانيـة مع العلم والمدنية» - دار المنار - الطبعة الثالثة ١٣٤١ هـ ص ٦١/ ٦٤.

بمقتضى الإيمان. فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه» أما «الخليفة عند المسلمين» فـ «ليس بالمعصوم. ولا هو مهبط الوحى ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة (. . .) ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة. والمسلمون له بالمرصاد. فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه. وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه (لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق) فإذا فارق الكتاب والسنة فى عمله وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره ما لم يكن فى استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه» - [(١٠٦)] -.

هذا بعض - وليس كل - المسكوت عنه من «تعاليم» الإمام محمد عبده. وهى «تعاليم» (لوضوحها) نعم قد تساعدنا على القيام بمقارنة حقيقية - وليست صورية - بين موقف رشيد رضا وحسن البنا وبين موقف محمد عبده من فكرة «الخلافة الإسلامية». ونعم قد تمكننا من تقدير حدود «التباعد» أو «التقارب» فى الموقفين. إلا أنها - بجانب هذا - تثير فى عقولنا تساؤلاً: إذا كان الإمام محمد عبده لم يكتف بجعل «إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين» لأنها «من أصول الإسلام». وإنما - أيضاً - جعل «المحافظة على الدولة العثمانية ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسله» - [(١٠٧)] -. فهل لو كتب للإمام معاصرة «تصفية» هذه الدولة والغاء الخلافة الإسلامية. كان سيتفق مع حسن البنا وجماعته على «جعل فكرة الخلافة. والعمل لاعادتها فى رأس مناهجهم» - [(١٠٨)] -. أم كان سيتخلى عن «وجوب اقامة السلطان (الخلافة)». وسينفى «أصولية» هذا «الوجوب» أى لن يعتبره أصلاً «من أصول الإسلام»؟

---

(١٠٦) نفس المرجع - ص ٦٣.

(١٠٧) محمد عبده - الاعمال الكاملة - جـ ٣ - ص ٧٦.

(١٠٨) حسن البنا - مجموعة الرسائل - «رسالة المؤتمر الخامس» - ص ١٩٩.

للحقيقة أنا أكتفى بطرح السؤال على د. رفعت السعيد ومن يذهب مذهبه. لأننى - فعلاً - لا أعرف. ولا أستطيع التكهن بما كان سيكون عليه موقف الإمام. وهل موقفه كان سيكون مماثلاً. أم مغايراً لموقف مؤسس جماعة الإخوان المسلمين؟ والذى أعرفه وأستطيع تأكيده أن الإمام محمد عبده حتى وفاته عام ١٩٠٥م لم يكن ضد الضلع الثانى فى المثلث السلفى. أى لم يكن ضد فكرة «الخلافة الإسلامية».

الإمام وسلطة «أولى الأمر»:

ليكون القارئ ثالثنا. نبدأ بما قاله د. رفعت فى كتابه «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» عن رشيد رضا وأنه «يبتعد كثيراً عن نهج أستاذه (محمد عبده) عندما يؤكد أن السيادة المطلقة فى الدولة (الإسلامية) هى لأولى الأمر الذين أمر الله بطاعتهم» - [١٠٩] -. ونثنى بالإشارة إلى أن الدكتور فى دراسته «حسن البنا سيد عصر الارتداد». وكعادته. وتحت نفس العنوان الفرعى «ارتداد (البنا) إلى ماذا؟» عاد وكرر نقل ما سبق - [١١٠] - للتدليل على اتفاق البنا مع رضا فى الموقف من سيادة «أولى الأمر». وللتدليل على «ارتدادهما» بهذا الرأى عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. ولأن الدكتور يقول «التاريخ هو علم الوثيقة الحديث عنها وبها. ولا حديث بدونها» - [١١١] -. ويقول «لم أقل إلا ما أمتلك دليلاً عليه» - [١١٢] -. فقد أحالنا - فى هوامش كتابه ودراسته - إلى ص ٢٣٩ من «كتاب الوحى» لرشيد رضا.

---

(١٠٩) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ١٣٤.

(١١٠) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٥٤ ص ٢٣.

(١١١) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١١٨ - ص ١٢٥.

(١١٢) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٩.

وبدورى رجعت إلى كتاب «الوحى المحمدى» وتحديداً إلى ص ٢٣٩ وبحثت فيها بل وفى كل صفحات الفصل المعنون بـ «المقصد السادس من مقاصد القرآن». وللأسف لم أجد ما نسبه - أو حتى ما يوحى بما نسبه - د. رفعت لرشيد رضا. والذى وجدته أن رضا قال «الحكم فى الإسلام للأمة. وشكله شورى. ورئيسه الإمام أو الخليفة منفذ لشرعه. والأمة هى التى تملك نصبه وعزله». وبعد أن أشار (فى خمسة سطور) إلى «حكمة ترك الشورى لاجتهاد الأمة. لأنها مصلحة تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة. ولو قيدت بنظام لجعل تعبدياً». استشهد بالآية (٥٩) من سورة النساء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾. قال (رضا) «وأولو الأمر أهل الحل والعقد والرأى الحصيف فى مصالحها الذين تثق بهم الأمة وتتبعهم فيما يقررونه بدليل قوله تعالى بعد تلك الآية من السورة نفسها («وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به. ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم») فأولو الأمر الذين كانوا مع الرسول وكان الأمر يرد إليه وإليهم فى الشئون العامة (. . .) هم الذين كان الرسول يستشيرهم فى الأمور الدقيقة والسرية المهمة (. . .) ويعمل برأى الأكثر وإن خالف رأيه». ويضيف رضا «ومن الدلائل الكثيرة على أن التشريع القضائى والسياسى هو حق الأمة المعبر عنها فى الحديث بالجماعة: أن القرآن يخاطب بها جماعة المؤمنين فى هاتين الآيتين الخاصتين بالحكم العام والدولة (. . .) وقد صرح كبار النظار من علماء الأصول بأن السلطة فى الإسلام للأمة يتولاها أهل الحل والعقد الذين ينصبون عليها الخلفاء والأئمة ويعزلونهم إذا اقتضت المصلحة عزلهم» - [١١٣] -.

---

(١١٣) رشيد رضا - «الوحى المحمدى» - دار المنار - الطبعة الخامسة ١٩٤٨م - ص ٢٣٩ وما بعدها.

وما وجدناه فى كـتاب «الوحى المحمدى» (مرجع د. رفعت) يؤكـد أن الدكتور تقّول على رشيـد رضا بما لم يقله. بل - وبقـصد وتعمد - تقّول عـليه بما يتناقض تماماً مع ارائه التى سطرها سواء فى كتابه «الوحى المحمدى» أو فى كتابه «الخلافة أو الإمامـة العظمى». أو فى تفسـير «المنار». هذا إذا أحـسنا الظن بالدكتـور وقلنا إنه رجع فعـلاً إلى كتاب رشـيد رضا. أمـا إذا كان حاله مع رضـا هو نفس حاله مع محمد عـبده. أى لم يرجع مباشرة إلى كتاب رضـا. واكتفى - فقط - بالنقل عن مرجع (وسيط) أجنبى أو عربى. فالأمر سـيختلف وسيكون علينا واجب إخباره بما لا يعرفه من آراء رشيـد رضا. هذا إذا ثبت لنا بالدليل أنه فعلاً ضحـية سوء نية أو جهل الوسيط الذى رجع إليه ونقل عنه. نعم هذا الاحتـمال يقويه د. رفعت نفسه بامتناعه - فى هوامش كـتابه ودراسته - عن إضافة أية مـعلومات عن ناشر وتاريخ نشر كتاب «الوحى المحمدى». وبإصـراره - فى هوامش كتابه ودراسته - على أن مرجعه يسمى «كتـاب الوحى» - هكذا - وكأن «كتاب» هنا جزء من العنوان. وهو ما يعنى أن الدكتـور - للأسف - يجهل حتى عنوان مرجـعه. نعم كل هذا يقوى هذا الاحتمـال (النقل عن مراجع وسيطة) إلا أنه - فى تقديرنـا وحتى يجدّ جديد يؤكده أو ينفيه - سيظل مجرد احتمال. لا نملك الآن سوى استبعاده. وتصديق د. رفعت. أى تصـديق أنه - كما أشـار فى هوامش كتابه ودراسـته - هو الذى رجع إلى كتاب «الوحى المحـمدى». وبالتالى لا نملك الآن سوى القول بتـقول د. رفعت على رشيد رضا. وسوى القول بأن ما فـعله الدكتور مع رضا كرر فعله مع حسن البنا فى نفس جزئية الموقف من «أولى الأمر».

ففى كتـابه «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» قـال د. رفعت أن البنا «يرى: أن أهل الشورى يكونون إما من رجـال الدين وإما من الرجال المتمـرسين على القيادة

مثل رؤساء العائلات والقبائل. ولا تكون الانتخابات مقبولة إلا إذا أسفرت عن اختيار أناس من هذين الصنفين» - [١١٤] - وفى كتابه «صفحات من تاريخ جماعة الاخوان المسلمين» عاد وكرر نقل هذا الدليل. ولم ينس - بل تعمد - وضع ما نسبه للبنا بين علامتى تنصيص للفصل بين أقواله كباحث ونصوص وثائقه وليؤكد أن ما نقله - ليس معنى وإنما - هو نص ما قاله البنا فى رسالة «مشاكلنا فى ضوء النظام الإسلامى - ص ٦٠» - [١١٥]-.

وبالرجوع إلى نص الرسالة فى عدة طبعات (من بينها طبعة جريدة «الإخوان المسلمون» اليومية. التى نشرت الرسالة على حلقات ابتداءً من ١٦ نوفمبر حتى ٣١ ديسمبر ١٩٤٧م). وجدت نص قول البنا «أما عن احترام رأى الأمة. ووجوب تمثيلها واشتراكها فى الحكم اشتراكاً صحيحاً. فإن الاسلام لم يشترط استبانة رأى أفرادها جميعاً فى كل نارلة. وهو المعبر عنه فى الاصطلاح الحديث بالاستفتاء العام. ولكنه اكتفى فى الأحوال العادية «بأهل الحل والعقد». ولم يعينهم بأسمائهم. ولا بأشخاصهم. والظاهر من أقوال الفقهاء ووصفهم إياهم أن هذا الوصف ينطبق على ثلاث فئات هم ١ - الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم فى الفتيا واستنباط الأحكام ٢ - أهل الخبرة فى الشؤون العامة ٣ - ومن لهم نوع قيادة أو رئاسة فى الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات. فهؤلاء جميعاً يصح أن يشملهم عبارة أهل الحل والعقد» ويضيف البنا «ولقد رتب النظام النيابى الحديث طريق الوصول إلى أهل الحل والعقد بما وضع الفقهاء الدستوريين من نظم الانتخاب وطرائقه المختلفة. والإسلام لا يأبى هذا

(١١٤) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» ص ٤٣.

(١١٥) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٥٤ ص ٢٣.

التنظيم ما دام يؤدى إلى اختيار أهل الحل والعقد. وعدم السماح لغيرهم بالتقدم للنيابة عن الأمة». وحتى لا يكون الأمر فوضى يقترح البنا: أولاً: «وضع صفات خاصة للمرشحين أنفسهم. فإذا كانوا ممثلين لهيئات فلابد أن يكون لهذه الهيئات برامج واضحة وأغراض مفصلة يتقدم على أساسها هذا المرشح. وإذا لم يكونوا ممثلين لهيئات فلابد أن يكون لهم من الصفات والمناهج الإصلاحية ما يؤهلهم للتقدم للنيابة عن الأمة». ثانياً: «وضع حدود للدعاية الانتخابية. وفرض عقوبات على من يخالف هذه الحدود. بحيث لا تتناول (الدعاية) الأسر ولا البيوت ولا المعانى الشخصية البحتة التى لا دخل لها فى أهلية المرشح. وإنما تدور حول المناهج والخطط الإصلاحية» - (١١٦) -.

هذا نص ما قاله حسن البنا الذى أعاد د. رفعت «توضيبه» - بالحذف والزيادة - ليكون كما يريد الدكتور لا كما هو كائن بالفعل فى رسالة البنا. وما فعله الدكتور - سواء بتقوله على رشيد رضا أو بـ «توضيبه» لقول حسن البنا (بقصد أخفاء موقفهما المنحاز إلى أن تكون «السلطة - فى التشريع والرقابة وتولية الحكام وعزلهم - للأمة يتولاها أولو الأمر - أهل الحل والعقد. وأهل الشورى بـ «الانتخاب» نيابة عن الأمة. وبقصد تخييل موقفهما - على غير حقيقته - أى كمنحاز إلى أن يكون «الولاء المطلق والسيادة المطلقة» فى الدولة لأولى الأمر - (١١٧) -.. وهو قصد يتجاهل - بتعمد - أوضح ما فى أقوال رضا والبنا. نفيهما أن يكون أولو الأمر هم الحكام -). ما فعله الدكتور قد لا يشجعنا على تصديق قوله «أريد للقارئ أن يثق بأننى سأبذل كل جهدى محاولاً أن أتلمس طريقى نحو دراسة موضوعية

---

(١١٦) جريدة «الإخوان المسلمون» - اليومية - ٢٧ نوفمبر ١٩٤٧م.

(١١٧) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٤٣ ومجلة «أدب ونقد» - العدد ٥٤ ص ٢٣.

تماماً» - (١١٨) -. إلا أنه يشجعنا بل ويحرضنا - الآن - على التنقيب فى تراث الإمام محمد عبده عن رأيه فى «أولى الأمر». ونكتفى من تراث الإمام بتفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾.

يقول الإمام محمد عبده «أمر بطاعة الله وهى العمل بكتابه العزيز وبطاعة الرسول. لأنه هو الذى يبين للناس ما نزل إليهم. وقد أعاد لفظ الطاعة لتأكيد طاعة الرسول. لأن دين الإسلام دين توحيد محض لا يجعل لغير الله أمراً ولا نهياً ولا تشريعاً ولا تأثيراً. فكان ربما يستغرب فى كتابه الأمر بطاعة غير وحى الله. ولكن قضت سنة الله بأن يبلغ عنه شرعه للناس رسل منهم وتكفّل بعصمتهم فى التبليغ. ولذلك وجب أن يطاعوا فيما يبينون به الدين والشرع (...) وأما أولو الأمر فقد اختُلف فيهم. فقال بعضهم: هم الأمراء واشترطوا فيهم ألا يأمروا بمحرم (...) والآية مطلقة. أى وإنما أخذوا هذا القيد من نصوص أخرى كحديث - لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق - وبعضهم (المفسرون) أطلق فى الحكام فأوجبوا طاعة كل حاكم. وغفلوا عن قوله تعالى «منكم» (وأولى الأمر منكم) وقال بعضهم: انهم العلماء. ولكن العلماء يختلفون. فمن يطاع فى المسائل الخلافية ومن يعصى؟ وحجة هؤلاء أن العلماء هم الذين يمكنهم أن يستنبطوا الأحكام غير المنصوصة من الأحكام المنصوصة. وقالت الشيعة: انهم الأئمة المعصومون. وهذا مردود. إذ لا دليل على هذه العصمة. ولو أريد ذلك لصرحت به الآية. ومعنى - وأولى الأمر - الذين يناط بهم النظر فى إصلاح الناس أو مصالح الناس. وهؤلاء يختلفون أيضاً. فكيف يؤمر بطاعتهم بدون شرط أو قيد؟»

---

(١١٨) د. رفعت - المرجع السابق - ص ١٥.

يقول الإمام «إنه فكر فى هذه المسألة من زمن بعيد فانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولى الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين. وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة. فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا بشرط أن يكونوا منا (من المسلمين). والا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التى عرفت بالتواتر. وأن يكونوا مختارين فى بحثهم فى الأمر واتفاقهم عليه. وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح. وهو ما لأولى الأمر سلطة فيه ووقوف عليه. وأما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الدينى فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع (الله) - مختارين فى ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه - فطاعتهم واجبة. ويصح أن يقال: هم معصومون فى هذا الإجماع (. . .) فأمر الله فى كتابه وسنة رسوله الثابتة القطعية التى جرى عليها الرسول بالعمل. هما الأصل الذى لا يرد. وما لا يوجد فيه نص عنهما ينظر فيه أولو الأمر إذا كان من المصالح. لأنهم هم الذين يثق بهم الناس فيها ويتبعونهم. فيجب أن يتشاوروا فى تقرير ما ينبغى العمل به. فإذا اتفقوا وأجمعوا وجب العمل بما أجمعوا عليه. وإن اختلفوا وتنازعوا فقد بين الواجب فيما تنازعوا بقوله تعالى (فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) وذلك بأن يعرض على كتاب الله وسنة رسوله. وما فيهما من القواعد العامة والسيرة المطردة. فما كان موافقاً لهما عُلم أنه صالح لنا ووجب الأخذ به. وما كان منافراً عُلم أنه غير صالح ووجب تركه. وبذلك يزول التنازع وتجتمع الكلمة» - (١١٩) -.

(١١٩) «تفسير المنار» - جـ ٥ ص ١٤٦/ ١٤٧.

هذا بعض ما وجدناه فى تراث الإمام محمد عبده. نعم قد تستوقفنا بعض العبارات. وقد تثير فى عقولنا بعض التساؤلات عن إمكانية تحقق «الإجماع». وعن «عصمة» هذا «الإجماع» - خصوصاً وهو فى مسائل اجتهادية. أى «من المصالح» -؟ ونعم قد نلاحظ وجود خلاف بين محمد عبده وبين رشيد رضا وحسن البنا فى الموقف من «الحكام». وهل هم من «أولى الأمر». أم لا؟ فالمعروف من النصوص السابقة أن محمد عبده اعتبرهم من «أولى الأمر». وأن رضا والبنا ذهبا إلى نفى ذلك. وطرحا «أولو الأمر» كهيئة تشريعية رقابية مستقلة عن السلطة التنفيذية. . وبعيداً عن أى الرأيين أقرب إلى الصواب. فالذى نستطيع نحن الذهاب إليه الآن أن محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا اتفقوا على أن سيادة «أولو الأمر» ليست «مطلقة» - كما قال د. رفعت - وإنما هى مقيدة بسلطة «النص القرآنى والنبوى» كما قال محمد عبده ورضا والبنا.

هنا. ورغم ما اكتشفناه وكشفناه من نصوص تكاد تقطع بأن البنا لم يكن ضد «العلم» و«العقل» ولم يكن مع «التقليد» و«كهنوتية رجال الدين». وتكاد تقطع بأن الإمام محمد عبده لم يكن ضد «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى» و«الخلافة الإسلامية» و«سيادة أولى الأمر». أى تكاد تقطع بأن «ارتداد» البنا عن «تعاليم» الإمام محمد عبده ليس حقيقة تقولها الوثائق التاريخية.

«ارادة الارتداد».

لم يكتف د. رفعت بطرح رأيه فى «ارتداد» البنا كرأى استنتجه هو (كمؤرخ) من مقارناته العلمية والموضوعية لفكر حسن البنا بفكر محمد عبده. لكنه يصر على أن «الارتداد» «أراده» البنا بفكره و«أداره» فى جماعته و«اعترف» به فى مذكراته. وانطلاقاً من هذا الإصرار فالدكتور رفعت - وبثقة - فى ختام إجابته على تساؤليه

«ارتداد (البنا) عن ماذا؟» و«ارتداد (البنا) إلى ماذا؟» قذف عقولنا بقوله «إذا كنا نقول إن الأفغانى كان بداية سلم التجديد فى الإسلام. وأن محمد عبده كان قمته. وأن رشيد رضا كان بداية الارتداد الحديث. فإن حسن البنا من موقع متعال على الجميع يقول: الأفغانى كان يرى المشكلات ويحذر منها. وكان محمد عبده يعلم ويفكر. ورشيد رضا يكتب أبحاثاً. وهم جميعاً مجرد مصلحين دينيين وأخلاقيين يفتقدون الرؤية الإسلامية الشاملة». وبثقة المؤرخ الذى - كما قال - لا يسمح لنفسه بـ «التخمين. أو استكمال ما هو ناقص من معلومات بالاستنتاج أو الاستنباط». والذى «يورد ما هو مستند للوثيقة ثم يتوقف» - [(١٢٠)] - أشار الدكتور فى الهامش إلى أن ما نقله موجود بنصه فى «مذكرات الدعوة والداعية» لحسن البنا. وتحديداً فى صفحة ٥٨».

وبإصرار ملحوظ كرر د. رفعت نقل هذا الدليل (الاعتراف) فى كتابه «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» ص ٣١ وفى دراسته «حسن البنا سيد عصر الارتداد» (مجلة «أدب ونقد» - العدد ٥٤ - ص ٢٣). وفى دراسته «محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسى» («قضايا فكرية» - الكتاب الثالث والرابع عشر - ص ١٦١) - وفى كتابه «الإرهاب.. إسلام أم تأسلم» ص ٣٤٠ وفى دراسته «التأسلم السياسى وروافده.. الإخوان المسلمون» (جريدة «الأهالى» فى ١٤ نوفمبر ٢٠٠١م - وكتاب «الأهالى» - ص ٤٧).

بجانب هذا.. ولأن ما نسبه د. رفعت لحسن البنا إذا ثبت بالفعل وجوده فى مذكرات البنا. فثبوته يقينا سيكون بمثابة اعتراف من البنا بجهله بآفاق المشروع الفكرى للأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا. وهو اعتراف - فى حالة ثبوته - أكيد

---

(١٢٠) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١١٨ - ص ١٢٦.

سيجعلنا نعيد قراءة - وربما تقييم - ما اكتشفناه وكشفناه من نصوص. وأكيد سيجعلنا نلتمس بعض - وليس كل - العذر للدكتور رفعت فيما ذهب إليه. لأن الخلل سيكون - بالدرجة الأولى - فى موقف حسن البنا.

ولأن ذلك كذلك. فأنا - الآن - لن أشغل عقلى بتناقض د. رفعت مع نفسه فى تقييمه لمكانة الأفغانى ومحمد عبده. وهل كان الأفغانى «بداية سلم التجديد» ومحمد عبده «كان قمته» - كما قال الدكتور فى مجلة «أدب ونقد» (العدد ٥٤ - ص ٢٣) -؟ أم كان الأفغانى «فى أعلى القمة» (قمة التجديد). ومحمد عبده «هبط خطوة» عن قمة تجديد الأفغانى - كما قال الدكتور فى «قضايا فكرية» (الكتاب الثامن - ص ٢١/ ٢٢) -؟ لأن التناقض - كما سبق وأكدنا - «عادى» فى كتابات د. رفعت. وأيضاً. لأن هذا التساؤل سيفجر تساؤلاً آخر: هل الإمام محمد عبده أم تلميذه رشيد رضا هو «بداية الارتداد الحديث»؟

وللأهمية أثبت - الآن - حقيقة أن د. رفعت - للأسف. وكعادته - سكت عن إثبات بيانات (اسم ناشر. وتاريخ نشر) طبعة «مذكرات الدعوة والداعية» التى رجع إليها ونقل عنها نص ما نسبه لحسن البنا وأعترف بأن سكوت الدكتور أرهقنى. واضطرنى إلى الرجوع إلى أربع طبعات لمذكرات البنا. هى طبعة «دار الكتاب العربى» (القاهرة ١٩٥١م). و«المكتب الإسلامى» (بيروت - طبعة ٤ سنة ١٩٧٩م) و«دار الشهاب» و«دار الاعتصام» (القاهرة ١٩٨٦م). وأعترف بأننى بعد بحث وتنقيب فشلت فى العثور على نص أو حتى على معنى ما نسبه الدكتور للبنا. والذى وجدته وأستطيع تأكيده أن حسن البنا لم يذكر أسماء الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا مجتمعين فى فقرة واحدة أو فى صفحة واحدة فى مذكراته. وللعلم أسجل ما يلى:

١ - ذُكر الأفغانى ومحمد عبده فى «مذكرات الدعوة والداعية» فى طبعة «دار الكتاب العربى» ص ١٤٦/ ١٤٨ فقط. وفى طبعة «المكتب الإسلامى» ص ١٣٧/ ١٣٨ فقط. وفى طبعة «دار الاعتصام» ص ١٦٢/ ١٦٣ فقط. وفى طبعة «دار الشهاب» ص ١٤١/ ١٤٢ فقط.

٢ - ذُكر رشيد رضا فى «مذكرات الدعوة والداعية» فى طبعة «دار الكتاب العربى» ص ٥٠/ ٥٣/ ٥٨/ ٢٧٢/ ٢٧٣/ ٢٧٤ فقط. وفى طبعة «المكتب الإسلامى» ص ٥١/ ٥٤/ ٥٨/ ٢٥٣/ ٢٥٤/ فقط. وفى طبعة «دار الاعتصام» هى ٦١/ ٦٤/ ٦٩/ ٢٩٨/ ٢٩٩ فقط. وفى طبعة «دار الشهاب» هى ٥٥/٥٨/ ٦٢/ ٢٥٤/ ٢٥٥ فقط.

ورغم فشلى فى العثور فى مذكرات البنا على النص الذى لا يكف د. رفعت عن ترديده لتثبيت تعالى البنا على الأفغانى ومحمد عبده. ولتثبيت «ارتداده» عن خطهما الفكرى كحقيقة. ورغم أن حقيقة عدم وجود هذا تكفينا لننتهى إلى رأى فى علمية توثيق د. رفعت. وحتى يكذبنا د. رفعت. وللدقة حتى نحرضه على تكذيبنا بكشف سر تاريخ نشر واسم ناشر طبعة «مذاكرات الدعوة والداعية». ليتمكن القارئ (بنفسه) من اكتشاف وجود أو عدم وجود هذا النص سواء فى صفحة ٥٨ - كما قطع الدكتور بيقين - أو فى أى صفحة من صفحات مذكرات البنا - (*) -. فأنا - الآن - سأكتفى بنقل رأى حسن البنا الثابت فعلاً فى مذكراته عن إسهام الأفغانى ومحمد عبده.

(*) بعد بحث وتنقيب وتدقيق فى سطور مذكرات حسن البنا عثرت على نص يشبه - إلى حد كبير - تركية النص الذى نسبه د. رفعت للبنا.. يقول البنا «نادى مصطفى (كامل) بوزارة للمعارف الأهلية. ووضع (عبد العزيز) جاويش مشروع المدارس التهذيبية للعمال وطبقات الشعب. واستقل عبد الرحمن الرافعى بالتأليف فى حقوق الأمة» - (راجع «المذكرات» طبعة «دار الكتاب العربى» ص ١٤٨ و«المكتب الإسلامى» ص ١٣٨. و«دار الاعتصام» ص ١٦٣ و«دار الشهاب» ص ١٤٢). وبمطابقة النص الذى نسبه الدكتور للبنا عن الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا بالنص الذى قاله البنا فعلاً عن مصطفى كامل وجاويش والرافعى. سيكون الاحتمال الأقوى أن د. رفعت فرّغ النص الحقيقى من تفاصيله الحقيقية واختلق تفاصيل مغايرة أدخلها فى سياق مشابه لقول البنا ليفتعل فكرة «تعالى» البنا على و«تقديره المحدود» للأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا.

تحت عنوان «فى سبيل النهوض» كتب البنا «يجب أن تكون دعامة النهضة (التربية) فتربى الأمة أولاً وتفهم حقوقها تماماً وتتعلم الوسائل التى تنال بها هذه الحقوق. وتربى على الإيمان بها. ويبث فى نفسها هذا الإيمان بقوة. أو بعبارة أخرى. تدرس منهاج نهضتها درساً نظرياً وعملياً وروحياً (. . .) على هذه القواعد بنى مصطفى كامل و(محمد) فريد. ومن قبلهما جمال الدين (الأفغانى) والشيخ محمد عبده نهضة مصر. ولو سارت فى طريقها هذا ولم تنحرف عنه لوصلت إلى بغيتها. وعلى الأقل لتقدمت ولم تتقهر وكسبت ولم تخسر». وبعد حديثه عن الزعماء الذين خلقتهم الظروف. وزعمتهم الحوادث فحسب (مثل رئيس حزب الوفد. ورئيس حزب الأحرار. ورئيس حزب الشعب. ورئيس حزب الاتحاد) وهم زعماء وأحزاب - فى رأى البنا - كل أمرهم «تطاحن على الحكم. وتهاتر بالألفاظ. ودس وتقرب من العدو (الاحتلال) وانتظار لما يلقى إليهم من فضلات مائدته على حساب مصر وأهل مصر». بعد هذا الحديث قال البنا «إذا فحصت الأمة هذه الحقائق ناصعة. واكتفت بالتجارب الماضية. وعادت إلى النهضة الصحيحة. وعنيت بالجديات والحقائق. واحتقرت الأوهام وأعدت صبراً طويلاً للكفاح والنضال. فإنها كاسبة إن شاء الله. أما إذا ظلت معلقة بالأمانى غارقة فى بحار الشهوات والأهواء مستنيمة فى الكسل والخمول فستخسر ما بقى لها (. . .) فأى الطريق تسلك أمتنا المحبوبة؟ نرجو أن تسلك طريق الوصول (الذى سلكه مصطفى كامل ومحمد فريد والأفغانى ومحمد عبده). ولإفهام الناس هذه الحقيقة قامت جمعية (جماعة الإخوان المسلمين» - (١٢١) -.

---

(١٢١) البنا - «مذكرات الدعوة والداعية» - دار الكتاب العربى - ص ١٤٦/ ١٤٨.

وهو قول - كما نرى - ينحـار بقوة إلى «النهضة الصحيـحة» التى قعّد مصطفى كامل ومحمد فريد والأفغانى ومحمد عبده قواعدها. بل ولا أتجاوز الموضوعية إن قلت - فى حـدود ما يُفـهم من هذا النص - أن حـسن البنا (كـما يقـول) أسس جماعـته (الإخوان المسلمون) «لإفـهام الناس هذه الحقيقـة»: حقيقـة سلوك «سبيل النهوض» و«طريق الوصول» إلى «النهضة الصحيـحة» الذى سلكه الأفغانى ومحمد عبده. وهو مـا يعنى أن البنا - على عكس ما أراد د. رفعت تخـييله - لم يحاول «أن يفترض فهـماً يؤكد اختلافه عمَّن سبـقه من المفكرين أو المناضلين ذوى النزعة الإسلامـية» - [١٢٢] - وإنما حاول - كما يفهم من هذا النص - أن يفـترض فهماً يؤكد اتفاقه مع الأفغانى ومحمد عبده. ويؤكد أنه يسير على خطهما الفكرى.

هذا ما يقوله هذا النص. وهذا ما كان يجب على د. رفعت - إن كان جاداً فى تأريخه - أن يورده ليس كحـقيقة حقيقـية. وإنما كشهادة كانت تسـتحق من الدكتور (المؤرخ) تحليلها وفحـصها بـ «النقد الباطنى الإيجابى» عن طريق التـحقق من معنى الألفاظ وقصد حسن البنا. وبـ «النقـد الباطنى السلبى» عن طريق تبين مدى الصحة فى المعلومات المدونة فى نص الشهادة. وهذا كـان سيوجب على الدكتور (المؤرخ) إجراء دراسة مقارنة بين «آراء ومقولات» حـسن البنا وبين «تعاليم» الأفغانى ومحمد عبده. لرصد حدود «التباعد» أو «التقارب» بينهم. ولاسـتبيان حقيقة العلاقة بينهم. وهل هى عـلاقة «امتـداد» (لاتساع مـساحـات الاتفاق). أم هى عـلاقة «ارتداد» (لاتساع مساحات الاختلاف)؟

لكن «وكما هو ظاهر مـن كل ما سبق) أن د. رفعت للأسف تعمـد تجاهل ما قاله البنا فعـلاً فى مذكراته. وفضل الكذب بالتـقول على البنا بما لم يقله. وهذا لا

---

(١٢٢) قضايا فكرية - الكتاب الثالث والرابع عشر - أكتوبر ١٩٩٣م ص ١٦١.

يعنى سوى أن الدكتور - للأسف - لم ينشغل كمؤرخ بالبحث فى كتابات البنا ومحمد عبده عن حقيقة وحدود العلاقة بينهما. وإنما انشغل كسياسى ليس فقط بحجب أدلة يعتقد أنها لا تؤيد وجهة نظره. بل - والأخطر - اختلق أدلة تمكنه من نفى وجود هذه العلاقة. لأنه أراد - وفقط - تخييل حسن البنا «كسيد لعصر الارتداد» عن «تعاليم» الإمام محمد عبده التى أراد الدكتور - وفقط - تخييلها (وعلى عكس حقيقتها) «كتعاليم» «علمانية» لابد وأن «تنفى دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع ككل. وتحصره تجاه الفرد وضميره». وذلك (تحديداً) لتتفق مع المباح والمتاح ماركسياً للإسلام (من وجهة نظر د. رفعت) أن يقبل بـ «تناقص بل وتلاشى» دوره. وأن يبقى «كمعتقد سماوى» (وعلى عكس حقيقته) مجرد «علاقة داخلية (روحية) للإنسان بربه».

وبهذا التخييل «الدرامى» لا يكون ما ذهب إليه الدكتور (الماركسى) «مسحنة» للإسلام (كما نفهم نحن بعقولنا البسيطة) وإنما (وكما يريد الدكتور تفهيمنا) يكون هو «صحيح الإسلام» الذى «ارتد» عنه حسن البنا إلى «التأسلم» الذى يدعو «إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة) والذى يقول بـ «الخلافة الإسلامية» وبانتخاب «أولى الأمر» كسلطة رقابية وتشريعية. أى «ارتد» إلى المثلث «السلفى» الذى لابد وأن يندفع «بالوطن إلى التردى نحو الماضى. وليس التطلع نحو المستقبل» - [١٢٣] -.

* * * *

(١٢٣) د. رفعت - «صفحات من تاريخ جماعة الإخوان المسلمين» - ص ١١٥.

عن
الإسرائيليات التاريخية
وفساد «المصادر الثانوية»



فى دراسات سابقة - (*) - راجعت فيها كتابات د. رفعت السعيد (المؤرخ الماركسى. ورئيس حزب التجمع) عن وضد حسن البنا (مؤسس جماعة الإخوان المسلمين). وحتى لا أستسلم لإغراء المادة المعلوماتية الكثيرة جداً التى جمعتها. كنت قد خصصت دراساتى لمراجعة جزئية «التوثيق» فى كتابات د. رفعت. وتحديداً لمراجعة علمية وموضوعية الدكتور فى تعامله مع ونقله عن المراجع الأصلية (رسائل ومقالات ومذكرات حسن البنا). وخرجت بنتيجة موثقة بعشرات الأدلة ملخصها أن الدكتور الماركسى بقصد وتعمد لم يرد فهم خصمه الإسلامى كما كان فى التاريخ. وإنما - وبنفس القصد والتعمد - اقترف كل أنواع «الحرام العلمى» (كذب - تحوير - تحريف - تقوّل.. إلخ) ليخيل حسن البنا «كسيد لعصر الارتداد» و«كمتأسلم ضد الإسلام».

ولأن موضوعية وعلمية د. رفعت فى تعامله مع المراجع الثانوية (كتابات من عاصر البنا وكتب عنه) تماثل موضوعية وعلمية د. رفعت فى تعامله مع المراجع الأصلية (كتابات البنا). فقد استقر رأيى على الاكتفاء بما كتبته واستبعاد باقى المادة المعلوماتية لعدم جدوى الإطالة فى تأكيد نتيجة مؤكدة.

لكن ما قاله المستشار سعيد العشماوى فى مقاله المعنون بـ «المعانى الخطيرة لإعلان (الإخوان) أنهم جماعة سياسية!» والمنشور فى مجلة «روز اليوسف» (العدد رقم ٣٩٤٧ بتاريخ ٣١/ ١/ ٢٠٠٤م) «حينما ثارت جموع الطلبة والعمال (عام ١٩٤٦م) ضد مشروع صدقى - بيفن. كان المرشد الأول لجماعة الإخوان المسلمين (حسن البنا) يركب مع حكمدار شرطة القاهرة فى سيارة مكشوفة تجوب أحياء القاهرة تأييداً وتعضيداً لهذه المعاهدة. وتحريضاً لأعضاء الجماعة على العدوان

(!) صدرت هذه المراجعة فى كتاب بعنوان «العلمانيون والحرام العلمى» عام ٢٠٠٤م.

بالضرب وغيره على المعارضين للمعاهدة سواء كانوا من أعضاء الوفد أم من غيرهم». ذكرنى ما قاله المستشار بما كتبه د. رفعت عن «تواطؤ» حسن البنا مع إسماعيل صدقى رئيس وزراء مصر عام ١٩٤٦م على «خيانة القضية الوطنية».

يقول د. رفعت «يروى شاهد عيان معروف بحياده ودقته - هو صلاح الشاهد - ما يؤكد ذلك فيقول (ينقل د. رفعت): أن صدقى عندما توصل إلى اتفاقية صدقى - بيفن. توهم أن الإخوان المسلمين قاعدة شعبية ذات وزن فاستدعى المرشد العام بعد وصوله من لندن بساعتين. وأطلعه على مشروع الاتفاقية قبل أن يطلع عليه النقراشى وهيكل المشاركين له فى الحكم. وحصل على موافقته على المشروع. ولما اشتدت المظاهرات الشعبية ضد هذه المعاهدة طلب صدقى باشا من المرشد العام (حسن البنا) أن يركب سيارة سليم زكى باشا مساعد الحكمدار المكشوفة ليعمل على تهدئة الجماهير. واستجاب المرشد لطلب صدقى باشا» (نقلاً عن صلاح الشاهد - «ذكرياتى فى عهدين» - دار المعارف - الطبعة الثانية ١٩٧٦م - ص ٤٨). ويعلق د. رفعت على ما نقله بقوله «١ - أية علاقة هذه التى تربط بين الطاغية الخائن صدقى وبين المرشد العام والتى تجعل المرشد أقرب إليه من شركائه فى الحكم. النقراشى وهيكل ٢ - أن البنا قد وافق على المعاهدة التى رفضتها مصر كلها والتى لم تزل وحتى الآن رمزاً للخيانة الوطنية والتفريط فى حقوق الوطن ٣ - أن المرشد قد سمح لنفسه بأن يركب سيارة البوليس ليعمل على تهدئة المعارضين لاتفاقية الخيانة». وينهى د. رفعت تعليقه بقوله «أما واقعة ركوب المرشد لسيارة سليم زكى فهى مؤكدة وصوره تملأ صحف تلك الأيام. أما الواقعتان الأوليان فقد أوردناهما على مسؤلية الشاهد».

هذا ما نقله وقاله وكرره د. رفعت فى كتبه ودراساته (راجع مثلاً - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟ الطبعة الأولى ص ٩٦ والطبعة التاسعة ص ١٣٩/ ١٤٠

- و«صفحات من تاريخ جماعة الإخوان المسلمين» - ص ١٦ وص ١٠٤ - وجريدة «الأهالى» فى ١٧ يونية ١٩٨٧م وفى ١٩ سبتمبر ١٩٩٠م. ومجلة - «أدب ونقد» - العدد ٥٤ - يناير/ فبراير ١٩٩٠م - ص ٣٠ - و«التأسلم السياسى وروافده.. الاخوان المسلمون» - ص ٥٩/ ٦٠ وجريدة «الأهالى» فى ٢١ نوفمبر ٢٠٠١م).

وسواء نقل المستشار عن الدكتور. أو نقل مباشرة عن الشاهد. فالذى يجب إثباته أن ما نقلاه موجود فعلاً فى مذكرات صلاح الشاهد بنفس النص وفى نفس الصفحة التى حددها الدكتور. وهذا يضطرنا الآن إلى استعادة بعض - وأكرر بعض - ما استبعدناه من مادة معلوماتية ليس لدراسة كل أحداث عام ١٩٤٦م. وليس لمقارنة مشروع معاهدة صدقى بمعاهدة عبد الناصر المشهورة بمعاهدة الجلاء. ورصد ما بينهما من اختلافات. وليس لمقارنة الموقف الإخوانى من المعاهدتين. وهل كان مع المعاهدة الأولى (إلى حد ركوب مؤسس ومرشد الجماعة مع حكمدار القاهرة سيارة مكشوفة تجوب أحياء القاهرة «ليعمل على تهدئة المعارضين» و«ليحرض أعضاء جماعته على العدوان بالضرب على المعارضين»). وكان ضد المعاهدة الثانية (إلى حد محاولة اغتيال جمال عبد الناصر فى ميدان المنشية)؟ أم أن الموقف الإخوانى انحاز إلى ثوابت القضية ووقف ضد معاهدة صدقى ومعاهدة عبد الناصر؟

نعم كل هذه الجوانب مهمة وتحتاج فعلاً إلى بحث جاد للوصول فيها إلى رأى موضوعى. وهذه الجوانب قد نعود إلى بحثها فى ضوء ما توفر لنا من وثائق إن أراد المستشار والدكتور. ولكن الذى سنحاوله فى الصفحات القادمة. ونتمنى من المستشار والدكتور أن يشاركانا فى إضاءته (سواء بالاتفاق أو حتى بالاختلاف) هو

محاولة الاجابة عن: هل علمياً يكفى ما قاله صلاح الشاهد فى مذكراته لنعتمده كدليل - لا يقبل الشك - على حقيقية وتاريخية تأييد وتعضيد حسن البنا لمعاهدة صدقى - بيفن. بل وتحريضه على ضرب معارضيها؟

ونبدأ بتسجيل اتفاقنا الكامل مع ما قاله د. رفعت السعيد فى تقديمه للمجلد الخامس من دراسته عن الحركة الشيوعية المصرية «هكذا تكلم الشيوعيون».

١ - أن «الاعتماد على الوثائق الشخصية (مذكرات - رسائل) يمثل - فى بعض الأحيان - نوعاً من المخاطرة الأكاديمية. فأنت هنا تعتمد على ذاكرة إنسانية. وعلى رؤى ذاتية. وأحياناً قد يغلب على هذه الرؤية التى تتحول إلى (معلومة) نزعة شخصية أو حتى خلافات أو مشاحنات قديمة».

٢ - وأن «المؤرخ إزاء الوثيقة (الشخصية). فاحص ومدقق وناقد. يطابق الوقائع ويفحص كل قول ويقارنه بالمعلوم وبالمتيقن منه ويستخرج من عملية التحليل والمقارنة هذه الصحيح من الخاطئ» - [1] -.

ونسأل: هل اعتماد المستشار والدكتور لما قاله «الشاهد» واستشهادهما به. كان بعد «فحص وتدقيق ونقد». أم أنهما تحاشا «مطابقة ومقارنة» ما نقلاه «بالمعلوم وبالمتيقن» من وقائع المرحلة التاريخية المبحوثة؟

ودافعنا إلى هذا السؤال. أن القول بـ «أما واقعة ركوب المرشد (البنا) لسيارة سليم زكى فهى مؤكدة وصوره تملأ صحف تلك الأيام» لا يكفى - علمياً - لتأكيد وتوثيق واقعة الركوب. والصدق العلمى مع القارئ (الذى يراد إقناعه بهذه الواقعة) كان يوجب على المستشار والدكتور نشر صورة واحدة للبنا وهو فى سيارة مساعد

(١) د. رفعت السعيد «تاريخ الحركة الشيوعية المصرية» - المجلد الخامس «هكذا تكلم الشيوعيون ص ١٠.

الحكمدار المكشوفة. أو تحديد اسم مجلة أو جريدة من «صحف تلك الأيام» لنرجع إليها ونراجع فيها هذه الصور.

بجانب هذا إن القول بـ «أما الواقعتان الأوليان فقد أوردناهما على مسؤولية الشاهد» لا يكفي - علمياً - لتصديق استدعاء إسماعيل صدقى لحسن البنا «بعد وصوله من لندن بساعتين» وذهاب البنا إلى صدقى وقبول مشروع معاهدته «التى رفضتها مصر كلها».

وكل هذا يفرض علينا - لنقترب بعقولنا من إجابة جادة عن السؤال السابق - أن نتوقف أمام وصف د. رفعت لصلاح الشاهد بأنه «شاهد عيان معروف بحياده ودقته». وأن نتساءل:

١ - هل كان «الشاهد» مع إسماعيل صدقى فى لندن وعاد معه إلى القاهرة؟

٢ - أم أن «الشاهد» كان فى بيت صدقى وقت لقائه بحسن البنا؟

٣ - أم أن «الشاهد» كان فى مبنى رئاسة مجلس الوزراء - إذا افترضنا أن اللقاء تم هناك؟

٤ - أم أن «الشاهد» كان مع البنا ورافقه للقاء صدقى؟

٥ - أم أن «الشاهد» هو الشخص الذى أرسله صدقى ليستدعى البنا؟

وهى تساؤلات بجانب كونها مهمة. وكانت تحتاج من المستشار والدكتور أن يطرحاها وأن يجيبا عنها بتأكيد واحدة من هذه الافتراضات فقط لإقناعنا - كقراء لهما - بأن ما قاله «الشاهد» (ونقلاه) هو فعلاً ما عاينه. بجانب هذا فهى تساؤلات تحرضنا على الدخول بعقولنا فى مذكرات «الشاهد» لنبحث فى تفاصيلها عن معلومات قد تمكننا من تحديد وظيفة صلاح الشاهد وقت لقاء «الخيانة الوطنية».

وأنا أعتـرف بأن المعلومات عن هذه الجزئية نادرة. وذلك لأن «الشـاهد» سجل روايته بدون إشارة إلى كيفية معرفـته بلقاء البنا وصدقي. وهل شاهد اللقاء بعينيه أم سمع عنه؟ ولم يكتف «الشاهد» بـإغفال هذه الكيفية. لكنه أيضـاً - أغفل الإشارة إلى طبيعة وظيفته فى عهد وزارة صدقى. وكل ما أورده «الشاهد» فى مذكراته. أنه تعين فى الحكومة بقرار أصدره مصطفى النحاس فى بداية وزارة ٤ فبراير ١٩٤٢م. وأنه استـقال من وظيـفته «فى وزارة الحـربية ومن انتـدابه تشريفـياً برئاسـة مجلس الوزراء» بعد إقالـة وزارة النحاس باشا بيوم واحد. أى فـى ٩ من أكتوبر ١٩٤٤م. وأنه عاد إلى وظيفته فى مبنى رئاسة الوزراء مع عودة وزارة النحاس الوفدية فى يناير ١٩٥٠م - [٢] -.

فى ضوء هذه المعلومات. نستطيع ترجيح أن «الشاهد» خلال الفترة من ١٩٤٤م حتى ١٩٥٠م لم يشغل وظيفـة حكومية. ولأنه ابن محمد لبـيب الشاهد باشا فربما اكتفى برعاية أملاك الوالد. وهذا يولد فى عقولنا الشك فى معاينته لما رواه عن لقاء البنا وصدقى. والذى يقوى شكنا فى هذه المعاينة.

أولاً: اعتراف الشاهد «لم أكن غريباً عن الوفد والوفدية» وأن والده «كان عضواً فى الهيئة الوفدية» ووالدته «كانت عضواً فى لجنة السيدات الوفديات» - [٣] -.

ثانيـاً: وصفه لعلاقته بزعـيم حزب الوفد بالبنوة والأبوة سواء فى طفولته أو فى شبابه ورجولته - [٤] -.

ثالثـاً: قوله عن سبب استقالته «استـدعانى (وزير الحربية فى وزارة أحمد ماهر باشا) وهو منفرد فى مكتبه وأعاد الـسؤال (عن أسرار صرف المصاريف السرية فى

---

(٢) صلاح الشاهد - «ذكرياتى فى عهدين» - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٧٦م ص ٣٣/ ٤٣.

(٣) نفس المرجع ص ٢٥.

(٤) نفسه ص ٢٥/ ٣٣.

عهـد النحاس باشا) فـوجهت إليـه عبارات مـهينة». وفى «يوم ١٠/ ١٠/ ١٩٤٤م استدعانـى الدكتور أحمد ماهر باشـا إلى رئاسة الوزارة. . . وألح على أن أسحب الاستقـالة وأبقى معه في الرئاسة كمـا كنت مع النحاس باشا فاعتـذرت. . فعرض على أن أرشح نفسى على مـبادئ حزب الكتلة الوفدية (حـزب منشق على حزب الوفد) فى بلدتى فديمين بالفيوم واعتذرت أيضاً» - [٥] -.

فهـذه المعلومات الثابتة في مـذكرات «الشاهد». نعم تنفى «حـياده». بل وتنفى «دقتـه» لخلطه بين انشقاق أحـمد ماهر (الهيـئة السعديـة) وبين انشقاق مكرم عبـيد (الكتلة الوفـدية) على حزب الوفـد. إلا أنها أيضاً تجـلى وتبرز «تعصـب» الشاهد لحزب الوفد ولزعيمه إلى حد رفض العمل أو حتى التعاون مع منشق عليه كأحمد ماهر. رغم إقرار «الشاهد» نفسه بأن ماهر «له تاريخه الوطنى المعروف. وكان أحد البارزين فـى الوفد» - [٦] -. وهو «تعصب» يحول بين عقـولنا وبين مجرد الظن بإمكانيـة قبـول «الشاهد» للعـمل أو للتعـاون مع إسمـاعيل صـدقى عدو الـوفد التاريخى.

ونضيف إلى ما تقدم. أن عبد الرحمن الرافعى الذى يصفه د. رفعت بـ «شيخ التاريخ المصرى الحديث بلا منازع. وصاحب المرجع الأساسى لتاريخنا» - [٧] -. لم يشر إلى لقاء البنا وصـدقى. أو إلى واقعة ركوب البنا لسيارة مـساعد الحكمدار فى كتابه «فى أعقـاب الثورة المصرية». والأغرب أن محمد حـسين هيكل فى كتابه «مذكرات فى السياسة المصرية» لم يشر إلى اللقـاء وواقعة الركوب رغم ما فيها من

---

(٥) نفسه ص ٤٣/ ٤٤.

(٦) نفسه ص ٣٣.

(٧) د. رفعت - «الأساس الاجتماعى للثورة العرابية» - دار الكاتب العربى.

امتهان لشخصه كشريك لصدقى فى الحكم. واكتفى هيكل بقوله «لما عاد صدقى إلى مصر. دُعيت هيئة المفاوضة للاجتماع كى تبدى رأيها فى مشروع المعاهدة. فتبين أن الخلاف القديم جعل التعاون بين أعضائها، والتعاون بينها وبين الوزارة مستحيلاً. عند ذلك حل صدقى باشا هذه الهيئة اكتفاء بعرض مشروع المعاهدة على البرلمان» - [٨] -.

وكل ما تقدم. نعم يشكك بقوة فى «معاينة» صلاح الشاهد لهذه الواقعة. إلا أنه يعنى أن «الشاهد» تفرد بذكرها. وهذا كان يحتم على المستشار والدكتور أن يقوما بدور الباحث العلمى والمؤرخ الموضوعى إزاء هذه المذكرات. وأن يلتزما بما قاله الدكتور «نحن من خلال عملية التأريخ نريد أن نضع أصحاب هذه الوثائق (المذكرات الشخصية) موضع التقييم. ليس فقط بما فعلوه. وإنما أيضاً بما قالوه. وكيف قالوه» - [٩] -.

والذى أستطيع قوله إن هذا هو تحديداً ما لم يقم أو يلتزم به المستشار والدكتور اللذين اكتفيا «بنقش» قول «الشاهد». والدوران حوله وتحميله مسؤولية ما أورده. دون أن يستمعا - بحاسة الباحث والمؤرخ - إلى ما تثيره معلومات الشهادة من تساؤلات عن مدى تطابقها مع «المتيقن» من وقائع نفس المرحلة (أكتوبر ١٩٤٦م). وأيضاً دون أن يدخلا فى عمقها. ويبحثا فى منطقها الداخلى ومدى انسجامه - العقلى والوثائقى - مع السياق التاريخى.

---

(٨) محمد حسين هيكل - «مذكرات فى السياسة المصرية» - مطبعة مصر - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٥٣ - ص ٣٢١.

(٩) د. رفعت - «هكذا تكلم الشيوعيون» - ص ١.

وتقاعس المستشار والدكتور عن القيام بدورهما البحثى (سواء لهدف سياسى. أو بسبب قصور فى المعلومات) يضطرنا إلى الإطالة. وإثبات معلومات أجمعت صحف «تلك الأيام» على حقيقتها.

١ - أن إسماعيل صدقى عاد من لندن يوم السبت الموافق ٢٦ من أكتوبر ١٩٤٦م الساعة السابعة مساءً. وتقول جريدة «البلاغ». «اضطر صدقى باشا بعد نزوله من الطائرة إلى المبيت عند صهره لأنه قريب للمطار. وكان الباشا متعباً» - [١٠] -. وتحدد مجلة «روزاليوسف» وجريدة «أخبار اليوم» طبيعة «تعب» (مرض) صدقى باشا «احتقان فى البروستاتا وعنق المثانة. نتج عنه احتباس جزئى فى البول. واقترن ذلك كله بالتهاب رئوى» - [١١] - وتضيف «أخبار اليوم». «لم يستطع الأطباء فى إنجلترا أن يخاطروا بوضع (قسطرة) فإن ذلك كان يؤدى إلى ضرر مؤكد كلما زاد الاحتقان. وكان الأطباء يعملون كل جهدهم لتمكين صدقى باشا من العودة إلى مصر سالماً. وعندما وصل صدقى إلى القاهرة وكشف عليه الدكتور نجيب مقار بك وجد عنده احتباساً كاملاً واحتقاناً وضغطاً على الكلية. ورأى أن الحالة خطرة جداً» - [١٢] -.

٢ - فى يوم الأحد الموافق ٢٧ من أكتوبر ١٩٤٦م نشر حسن البنا فى جريدة «الإخوان المسلمون» بياناً «من المرشد العام» جاء فيه «حضرات الإخوان (. . .) اضطررت فى هذه الظروف الدقيقة إلى السفر مع بعثة الإخوان إلى الأرض

(١٠) جريدة «البلاغ» فى ٢٧ من أكتوبر ١٩٤٦م.

(١١) مجلة - «روز اليوسف» - العدد ٩٥٩ - فى ٣٠ من أكتوبر ١٩٤٦م.

(١٢) جريدة - «أخبار اليوم» فى ٩ نوفمبر ١٩٤٦م.

المقـدسة. ولولا ترتيب سـبق. ونظام وضع. ووعـد أعطى من قبل لتـخلفت عن السفر نظراً لما تؤذن به هذه الأيام من حوادث جسام» - [(١٣)] -.

وبالفعل سافر البنا من القـاهرة يوم الإثنين الموافق ٢٨ من أكتوبر ١٩٤٦م. وبعد أداء فريضة الحج عاد يوم الأربعاء الموافق ٤ ديسمبر ١٩٤٦م.

٣ - استقالت وزارة إسماعيل صدقى يوم الأحد الموافق ٨ ديسمبر ١٩٤٦م.

وهى معلومـات - كما نرى - تمكننا من تأكـيد أن حسن البنا سافـر للحج بعد عودة إسماعيل صدقى من لندن بيوم واحد هو (٢٧ من أكتوبر). وبعد غياب ٣٨ يوم وقبل أربعة أيام من استقالة وزارة صدقى عاد البنا إلى مصر.

لكن ولأن المستشـار والدكتور - وعلى عكس المعقـول والمنطقى - ذهبا إلى أن صدقى - رغـم حالته «الخـطرة جداً» - استـدعى مرشـد الإخوان «وأطلعـه على مشروع الاتفاقية (. . .) وحصل على موافقته على المشروع». وذهبا إلى أن البنا لم يكتف بالموافقـة لكنه فقد عقله وركب مع حكمـدار القاهرة سيارة مكشـوفة تجوب أحياء القاهرة «ليعمل على تهدئة المعارضين لاتفاقية الخيانة» - كما قال الدكتور - أو «ليحرض أعضاء جـماعته على ضرب المعارضين» - كما قـال المستشار -. ورغم الخلاف غـير الجوهرى بين المسـتشار الذى يقطع بأن جـماعة الإخـوان (المرشد - الأعضاء) وافـقت على هذه الاتفاقية وضـربت من يعارضها. وبين الـدكتور الذى يرفض «التبسـيط» و«الخلط بين فكر المؤسسة وبين جماهيـرها ويبرهن على صواب رفضه بقوله «حسن البنا كان قائداً سـياسياً لجماعة الإخوان المسلمين. (ورغم هذا) لا يمكن أن نقول إن جـماهير الإخوان كـانوا عملاء للملك. لكن حـسن البنا كان

---

(١٣) جريدة - «الإخوان المسلمون» فى ٢٧ من أكتوبر ١٩٤٦م.

عميلاً للملك وعميلاً للاستعمار» - [١٤] -. ورغم أن الدكتور - وكعادته - فى دراسات أخرى تناقض مع هذا الرأى وقطع بأن» اقتلاع ما هو شخصى مما هو جماعى (فى الحالة الإخوانية) أمر مستحيل» لـ «أن حسن البنا لم يكن مجرد منشئ. أو مؤسس لجماعة. ولم يكن مجرد قائد لها. وواضع لكل لبناتها. ومحدد لأدق معالم طريقها. بل كان أكثر من ذلك بكثير بالنسبة للجماعة ولكل فرد من أفرادها» - [١٥] -. وهو ما يؤكد وحدة الموقف الإخوانى (المرشد - جماهير الإخوان). وهذا يحرضنا - الآن - على البحث فى الوثائق الإخوانية عن الموقف الإخوانى. وهل كان مع أم ضد مشروع معاهدة صدقى - بيفن؟

* - بعد توقف المفاوضات التى تمت فى القاهرة بين الوفد البريطانى والحكومة المصرية برئاسة إسماعيل صدقى. كتب حسن البنا فى ٢٤ مايو ١٩٤٦م إلى صدقى «جئتم دولتكم وشرعتم فى المفاوضة وانتظر الناس النتائج. فإذا بهم يفاجئون بهذه الأساليب الاستعمارية والمناورات البريطانية التى يعرفون ما وراءها تمام المعرفة. وليس وراءها إلا تخدير الأعصاب واختلاف الآراء. فتوقفت المفاوضات بطلب الوفد البريطانى (. . .) وهى. ولاشك فرصة أتاحها الله لكم لتبادروا بتصحيح مواقف الضعف والتردد (. . .) ولهذا أكتب لدولتكم باسم الإخوان المسلمين راجياً أن تبادروا فتعلنوا أن الحكومة المصرية لا تعتبر معاهدة ١٩٣٦م قائمة (. . .) وتطلبوا إلى الحكومة البريطانية أن تقرر الجلاء التام بغير قيد ولا شرط عن أرض الوادى وجوه ومائه» وختم البنا رسالته بقوله لصدقى «إن الأمة على أتم استعداد لبذل كل

---

(١٤) مجلة - «اليسار» - العدد الثامن - أكتوبر ١٩٩٠م - ص .

(١٥) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - كتاب «الأهالى» رقم ٢٨ - أكتوبر ١٩٩٠م - الطبعة التاسعة - ص ١٦.

شيء في سبيل حريتها الكاملة واستقلالها التام ووحدتها الصحيحة ولن تسمح للمستر تشرشل ولا للمرشال سمطس. ولا لأمثالهما من غلاة المستعمرين أن يرسموا لها طريق حياتها أو يتحكموا في حرية أبنائها وأحفادها. وليس من سبيل إلى مفاوضة أخرى بعد أن أعلنت الأمة أنها لن تلجأ إلى هذه الوسيلة بعد هذه المرة» - [١٦] -.

* - وفي ٢٨ من أغسطس ١٩٤٦م قررت الجمعية العمومية للإخوان المسلمين في اجتماعها السنوي العاشر:

أولاً: مطالبة الحكومة المصرية بإعلان قطع المفاوضات الحالية مع الحكومة البريطانية فوراً بعد أن كشفت مناقشات مجلس العموم ومناورات الوفد البريطاني عن نيات الإنجليز ومقاصدهم.

ثانياً: مطالبة الحكومة المصرية بإعلان اعتبار معاهدة ١٩٣٦م باطلة بطلاناً أصلياً وعدم التقيد بأحكامها.

ثالثاً: مطالبة الحكومة المصرية بأن تتقدم رسمياً إلى الحكومة البريطانية بطلب جلاء قواتها جميعاً عن أرض الوطن ومائه وهوائه بلا قيد ولا شرط (...) وإلا فعلى الحكومة المصرية أن تعلن صراحة اعتبار بقاء هذه القوات العسكرية البريطانية اعتداء مسلحاً على السيادة المصرية وشعب وادي النيل. وأن تبادر فوراً بعرض القضية على مجلس الأمن. وتعمل في ذات الوقت مع الأمة على تنظيم وسائل الجهاد لرد هذا العدوان.

رابعاً: يقرر المجتمعون أن الدخول في أية مفاوضة مع بريطانيا (قبل البدء في الجلاء فوراً وتحديد موعد نهايته) عمل غير مجد. وأن أية معاهدة أو محالفة تعقد مع الإنجليز في ظل الاحتلال مرفوضة رفضاً باتاً.

(١٦) جريدة - «الإخوان المسلمون» في ٢٤ مايو ١٩٤٦م.

خامساً: يدعو المجتمعون شعب وادى النيل إلى أن يهيئ نفسه منذ اللحظة لتحمل تبعات الجهاد فى سبيل حقوقه. وتنظيم وسائله.

سادساً: يقرر المجتمعون اعتبار أية حكومة لا تعمل مع الأمة لتحقيق أهداف البلاد الوطنية. وتنظيم وسائل الجهاد فى سبيلها أداة استعمارية لا تمثل البلاد. وتسقط طاعتها عن المحكومين» - (١٧) -.

* وفى ٨ من أكتوبر ١٩٤٦م بعث حسن البنا رسالة إلى إسماعيل صدقى قبل سفره إلى لندن لاستئناف المفاوضات. نقتطف منها قول البنا «إن حكومة دولتكم لم تفعل شيئاً من هذا (دعوة الأمة إلى الجهاد) بل أصرت إصراراً عجيباً على موقفها الضعيف المتخاذل. وأمعنت فى الإصرار والتمسك بأهداب أمل خائب باعتزامكم السفر إلى لندن لاستئناف المفاوضات. وأخذت تكبت شعور الهيئات والجماعات والأفراد وتصادر الحريات. وتمنع الاجتماعات. وتتهيأ لقمع الحركات الشعبية المخلصة بالحديد والنار» وقال البنا «يسجل المركز العام للإخوان المسلمين على حكومة دولتكم أنكم بإصراركم هذا تفوتون على البلاد أثمن الفرص وتكونون بذلك قد تضامنتم بقصد أو بغير قصد مع الغاصبين فى الاعتداء على استقلال الوطن وحريته. وأن هذه الحكومة لا تمثل رأى البلاد فى شىء. وكل إجراء تتخذه باطل أساساً. وعليكم أن تدعوا أعباء الحكم لمن هو أقدر منكم على سلوك النهج القويم. وإعلان حقوق الوطن كاملة من غير حاجة إلى تصديق الغاصبين» - (١٨) -.

* - وفى ٩ من أكتوبر كتب حسن البنا مقالاً «بين استقلال المجاهدين واستقلال المفاوضين».

---

(١٧) جريدة - «الإخوان المسلمون» فى أول سبتمبر ١٩٤٦م.

(١٨) «الإخوان المسلمون» فى ٨ أكتوبر ١٩٤٦م.

* - وفى ١٠ من أكتوبر نشرت جريدة «الإخوان المسلمون» اليومية «بياناً خطيراً من المركز العام للإخوان إلى شعب وادى النيل... لا تعاون مع الإنجليز اقتصادياً أو ثقافياً أو اجتماعياً حتى يتم الجلاء الناجز السريع من غير قيد ولا شرط».

* وفى ١٢ من أكتوبر كتب حسن البنا مقاله «حول بيان صدقى باشا» الذى قال فيه «هؤلاء الساسة الآن تخلفوا طويلاً عن شعور هذا الشعب وإحساسه. واتسعت المسافة بين إدراكهم وإدراكه. وفهمه للإنجليز. وفهمهم إياهم. ووعيه الوطنى ووعيهم. وطموحه إلى الحرية الكاملة وقناعتهم بما يتفضل به عليهم الساسة البريطانيون» - [١٩] -.

* - وفى ١٦ من أكتوبر كتب البنا مقاله «بين قوانين الحرية. وقيود الاستبداد».

ورصد د. زكريا سليمان بيومى موقف حكومة صدقى من موقف البنا وجماعته «كان ذلك الموقف من جانب الإخوان كفيلاً بإثارة الحكومة عليهم. فقامت بحملة اعتقالات واسعة لأعضائها كما ضيقت الحصار على اجتماعاتها لدرجة وصلت إلى وضع المصلين داخل المساجد تحت المراقبة» - [٢٠] -. وكان رد حسن البنا على موقف حكومة صدقى الذى جعل «لكل مسجد مخبراً خاصاً يراقب الناس». «فليراقب صدقى باشا المعاهد أو المساجد أو ليدعها. فسيقام للعمل - فى كل قلب - محراب. وسيجد المجاهدون إلى جهادهم ألف باب» - [٢١] -.

وهذه الوثائق - كما نرى - تقطع بأن حسن البنا وقف مع ثوابت القضية ضد مشروع معاهدة صدقى - بيفن. ورغم ما تقطع به هذه الوثائق المنشورة

---

(١٩) «الإخوان المسلمون» فى ١٢ من أكتوبر ١٩٤٦م.

(٢٠) د. زكريا سليمان بيومى - «الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية» - مكتبة وهبة - القاهرة - ص ١٠٨.

(٢١) جريدة «الإخوان المسلمون» فى ٢٢ من أكتوبر ١٩٤٦م.

والمشهورة. فنحن نعتقد أن للمستشار (الباحث) وللدكتور (المورخ) كل الحق فى التشكيك فى تاريخية هذه الوثائق. وإثبات أنها لا تقول الحقيقة. وأنا كباحث لا أنتمى سوى لعقلى أحرضهما على ممارسة هذا الحق. وعلى كشف ما لديهما من وثائق تثبت «تواطؤ» حسن البنا مع إسماعيل صدقى على «خيانة القضية الوطنية» بـ «موافقة» الأول على «مشروع معاهدة» الأخير وحتى يخبرنا المستشار والدكتور بما يعلماه ونجهله عن الموقف الإخوانى من معاهدة صدقى - بيفن. فنحن لا نملك - الآن - سوى القول بأن اكتفاءهم بنقش ما قاله «الشاهد» (الذى لم يشاهد شيئاً) - للأسف - يخرج عن البحث العلمى والتأريخ الموضوعى ويدخل بقوة فى التهريج أو فى الغباء السياسى. الذى - وعلى عكس المطلوب - يصب فى رصيد الإخوان المسلمين.

* * * *

الفهرس

الموضوعات | الصفحات